OMMENTARII PERIODICI PONTIFICII INSTITUTI BIBLICI

ORIENTALIA

VOLUMEN 12

NOVA SERIES

1 9 4 3

PONTIFICIUM INSTITUTUM BIBLICUM
ROMA 2/4 PIAZZA PILOTTA 35

Jura editionis et versionis reservantur

Photomechanischer Nachdruck der
Akademischen Druck- u. Verlagsanstalt
Graz / Austria
36. 63/12

INDEX GENERALIS VOLUMINIS XII

Commentationes

PAG.

E. CERULLI: Gli abbati di Dabra Libānos, capi del monachismo etiopico, secondo la « lista rimata » (sec. XIV-XVIII) 226

S. EURINGER: Übersetzung der Homilien des Cyrillus von Alexandrien, des Severus von Synnada und des Theodotus von Ancyra in Dillmanns " Chrestomathia Aethiopica " 113

J. FRIEDRICH: Kleinigkeiten zur ugaritischen Grammatik . 1

— Die Partikeln der zitierten Rede im Achämenidisch-Elamischen. 23

— Die erste Gesamtdarstellung der churritischen Grammatik 199

— *Mitraššil Uruu̯anaššel* 311

C. H. GORDON: The Poetic Literature of Ugarit. . . 31

O. LÖFGREN: Über eine neuentdeckte bessere Textüberlieferung von al-Hamdāni's *Iklīl* VIII. 135

B. MEISSNER: *lâ'irânu, lâ'iriânu* 192

A. POHL und C. H. GORDON: Keilschriftbibliographie. 5 (1. IX. 1941-1. VII. 1942) 91

N. SCHNEIDER: Das Verbalafformativ eš (èš) in den Ur III-Urkunden 85

— Die " Königskinder " des Herrscherhauses von Ur III . 185

— War Lagaš zur Zeit der 3. Dynastie von Ur in zwei Verwaltungsbezirke aufgeteilt? 281

— Die Bedeutung von ḪI und ḪI-A in den Ur III-Urkunden 285

F. THUREAU-DANGIN: Le terme *ṣiptum* dans les lettres de Mâri 110

W. TILL: Bemerkungen zu koptischen Textausgaben. 7-8 . 328

A. UNGNAD: Woran starb König Era-imitti von Isin?. . 194

— Bemerkungen zum *bît-rimki*-Ritual. 196

— Figurenzauber für den kranken König Šamaš-šumu-ukîn 293

E. Douglas VAN BUREN: Mountain-Gods 76

— Concerning the Horned Cap of the Mesopotamian Gods . 318

Recensiones

M. Asín Palacios, Contribución a la toponimia árabe de España (S. Moscati) 176. — G. Barblan, Musiche e strumenti musicali dell'Africa Orientale Italiana (E. Littmann) 276. — K. Bittel, R. Naumann, H. Otto, Yazılıkaya (A. Pohl) 155. — C. H. Bohtz, In den Ruinen von Warka (A. Pohl) 165. — M. Cramer, Das altägyptische Lebenszeichen ☥ im christlichen (koptischen) Ägypten (J. Simon) 268. — W. Eilers, Iranische Beamtennamen in der keilschriftlichen Überlieferung (A. Pohl) 164. — Id., Zwölf irakische Vierzeiler (E. Littmann) 273. — K. Erdmann, Das iranische Feuerheiligtum (U Monneret de Villard) 166. — Faïez J. Aoun, Fawzi Maʿlûf et son œuvre (G. E. von Grunebaum) 178. — A. Falkenstein, Topographie von Uruk. I. (A. Pohl) 159. — J. Friedrich, Hethitisches Elementarbuch. I. (H. G. Güterbock) 151. — E. Hammershaimb, Das Verbum im Dialekt von Ras Schamra (J. Friedrich) 259. — P. Henry, Études Plotiniennes. I-II (M. Zerwick) 182. — H. Junker, Gîza V (U. Schweitzer) 262. — R. Köbert, *Bayān muškil al-aḥādīṯ* des Ibn Fūrak (F. Rosenthal) 167. — W. König, Neun Jahre Irak (A. Pohl) 165. — S. N. Kramer, Lamentation over the Destruction of Ur (A. Pohl) 254. — P. Kraus, Abi Bakr Mohammadi Filii Zachariae Raghensis Opera Philosophica. Pars I (F. Rosenthal) 174. — C. J. Lamm, Oriental Glass of Mediaeval Date found in Sweden and the Early History of Lustre-Painting (U. Monneret de Villard) 271. — Mohammad E. Moghadam and Yahya Armajani, Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Persian, Turkish and Indic Manuscripts in the Princeton University Library (G. E. von Grunebaum) 179. — P. Naster, Chrestomathie accadienne (A. Pohl) 162. — H. Otten, Die Überlieferungen des Telipinu-Mythus (H. G. Güterbock) 338. — Id., Mythische und magische Texte in hethitischer Sprache (H. G. Güterbock) 338. — J. M. Peñuela, "Die Goldene" des Ibn al-Munāṣif (F. Rosenthal) 172. — St. Przeworski, Die Metallindustrie Anatoliens in der Zeit von 1500-700 v. Chr. (H. G. Güterbock) 146. — A. Salonen, Nautica Babyloniaca (A. Pohl) 257. — M. San Nicolò, Beiträge zu einer Prosopographie neubabylonischer Beamten der Zivil- und Tempelverwaltung (A. Pohl) 161. — A. Scharff, Die Frühkulturen Ägyptens und Mesopotamiens (H. Danthine) 357. — A. J. Wensinck und J. H. Kramers, Handwörterbuch des Islam (R. Köbert) 180.

Kleinigkeiten zur ugaritischen Grammatik

JOHANNES FRIEDRICH – Leipzig

Seit der Verfasser dieser Zeilen seine Bemerkungen "Zu den drei Aleph-Zeichen des Ras-Schamra-Alphabets" (ZA NF 7, 1933, S. 305-313) niederschrieb, sind fast zehn Jahre vergangen. Damals war der neue Forschungszweig eben erst im Entstehen, und die vorläufigen Untersuchungen des Verfassers glichen einem Erkundungsritt durch unentdecktes Gelände. Inzwischen ist aus dem damals keimenden Pflänzchen ein breitästiger Baum geworden, so dass man schon von einem selbständigen Forschungsgebiet der Ugaritologie sprechen könnte. Als der Verf. die Musse einiger Wochen der letzten Sommerferien zur neuen Einarbeitung in das vor dringenderen Aufgaben jahrelang von ihm vernachlässigte Gebiet benutzte, erkannte er fast mit Schrecken, wie unendlich viel er in dem schier unübersehbar gewordenen Bereich nachzuholen hatte. Nicht nur sind die meisten epischen Texte, abgesehen von ihrer grundlegenden Veröffentlichung durch Virolleaud, noch einmal oder gar mehrmals bearbeitet, sondern sprachliche und sachliche Einzeluntersuchungen haben sich angeschlossen, und bereits ist auch, vielleicht etwas vorzeitig auf diesem in sprachlicher Hinsicht noch so schwierigen Gebiete, eine vollständige Grammatik erschienen: C. H. Gordon, *Ugaritic Grammar. The Present Status of the Linguistic Study of the Semitic Alphabetic Texts from Ras Shamra* (= *Analecta Orientalia* 20), Rom 1940. Gegenüber diesen raschen Fortschritten der Forschung nehmen sich die folgenden Darlegungen sehr bescheiden aus; sie stecken ihr Ziel nicht einmal so weit wie der zu Anfang genannte frühere Artikel des Verfassers, sondern wollen gewissermassen nur den etwas verlorenen Anschluss des Verfassers an die Forschung wieder herstellen. Sie befassen sich zum Teil rückschauend mit Fragen, die den Verfasser seit Jahren bewegen, zum Teil suchen sie sich mit Problemen auseinanderzusetzen, die der Verfasser anders beurteilt als Ginsberg in seinen zahlreichen Textbearbeitungen oder Gordon in der *Ugaritic Grammar* (im Folgenden abgekürzt UG).

Die Abkürzungen sind soweit als möglich die von H. Bauer in seinen *Alphabetischen Keilschrifttexten von Ras Schamra* (Berlin 1936) mit Bezeichnung der Epen durch grosse Buchstaben, der übrigen Texte durch Ziffern. Von den nach Bauers Büchlein erschienenen Texten sind die Epen durch "Dan(el)", "Ker(et)" und "'Anat" bezeichnet, die übrigen Texte, zum Teil notgedrungen etwas umständlich, durch die Stelle ihrer Veröffentlichung in der *Syria* oder *Revue d'Assyriologie*. Nk bezeichnet den Hymnus an Nikkal (Virolleaud, *Syria* 17, 1936, S. 209-228; vgl. Gordon, BASOR 65, 1937, S. 29-33; Ginsberg, *Orientalia* NS 8, 1939, S. 317-327).

1. Zur Lesung und Deutung

Die Lesung und Deutung der ugaritischen Texte bildet heute, zehn Jahre nachdem sie begonnen wurde, kein entzifferungstechnisches Problem mehr. Man liest und übersetzt die Texte dieser Sprache so ziemlich wie die anderer semitischer Sprachen, man hat die Sprache in grammatische Regeln gefasst und vergleicht sie lautlich, formal und syntaktisch mit den anderen semitischen Sprachen. Hält man heute Rückschau über das von der Forschung Erreichte, so darf man, ohne die Verdienste der deutschen und französischen Entzifferer schmälern zu wollen, wohl sagen, dass die Erschliessung des Ugaritischen sehr vom Glücke begünstigt war und hinsichtlich der Schnelligkeit des Vorwärtskommens das gerade Gegenteil zur Entzifferung der hethitischen Hieroglyphenschrift bildet. Die geringe Zahl von nur 30 Schriftzeichen liess von vornherein nur den Schluss auf eine Buchstabenschrift zu, und die einzelnen Wörter waren im allgemeinen durch Trenner geschieden. Von den verschiedenen Möglichkeiten der Anknüpfung an benachbarte und bekannte Sprachen, etwa ans Semitische, Churritische, Hethitische, Kyprische u. dgl., wählten die Entzifferer versuchsweise die an die semitischen als die verhältnismässig am besten bekannten Sprachen und wurden in dieser Auffassung bestärkt durch den Bau der zu entziffernden Wörter (1), der unter Voraussetzung einer reinen Konsonantenschrift dem semitischer Wortformen sehr ähnlich schien. Und mit diesen Voraussetzungen hatten sie Glück; es handelte sich tatsächlich um eine semitische Sprache in Konsonantenschrift.

Ganz ohne Voraussetzungen haben also die Entzifferer nicht gearbeitet und kann auch kein ernster Entzifferer arbeiten. Aber besondere Hilfsmittel zur Entzifferung, vor allem Bilinguen, standen ihnen damals nicht zu Gebote. Ob die Städtelisten in babylonischer und ugaritischer Keilschrift, die jetzt Virolleaud in *Syria* 21 (1940) S. 123-151 veröffentlicht hat, wenn sie den ersten Entzifferern bekannt gewesen wären, einen Ausgangspunkt zur Entzifferung abgegeben hätten, steht dahin. Denn um Bilinguen in dem Sinne, dass ein gleichlautender Text in zwei Sprachen geboten wäre, handelt es sich auch bei diesen Listen nicht. Es sind vielmehr durchweg einspra-

(1) So wenigstens H. Bauer, *Das Alphabet von Ras Schamra* (Halle 1932) S. 5 f.

chige Listen, bald in babylonischer, bald in ugaritischer Keilschrift, die die Ortschaften des Reiches Ugarit in stark wechselnder Reihenfolge aufzählen; man darf also durchaus nicht erwarten, eine Stadt, die auf der einen Tafel in der einen Schrift an einer bestimmten Stelle steht, nun etwa auf einer entsprechenden Tafel in der anderen Schrift an gleicher Stelle zu finden. Vielmehr ist die Aufzählung so willkürlich, dass nicht wenige Städte überhaupt nur in der einen oder nur in der anderen Schrift vorkommen. Im Anfangsstadium der Entzifferung wären also diese Listen wohl nur sehr schwer verwertbar gewesen, und selbst heute helfen sie mehr, Unklarheiten der babylonischen Keilschrift vom Ugaritischen her aufzuklären, als umgekehrt.

Wir ersehen aus ihnen z. B., dass ugaritisches *ḫ* ein sehr schwach artikulierter Laut war, der in babylonischer Keilschrift unbezeichnet bleiben konnte; denn der ugaritische Ortsname *Ḥzp* ist doch wohl = babylonisch-keilschriftlichem ^{alu}*Izpi* (vgl. Virolleaud, a. a. O. S. 143 f.). Wir ersehen weiter, dass für ugaritisches *ḫ* und *ḥ* die babylonische Keilschrift nur das eine *ḫ* zur Verfügung hatte, vgl. einerseits ^{alu}*Ḥu-ba-ta* neben dem Ethnikon *Ḥbty* (S. 144) oder die verschiedenen Abarten des Ortes ^{alu}*Ḥalbi* = *Ḥlb* (S. 143 f.), andererseits ^{alu}*Ša-ḫa-qu* = *Šḥq* (S. 147). Und babylonisch-keilschriftliches *š* kann sowohl einem ugaritischen *š* (1) wie einem *ṯ* (2) entsprechen, vgl. einerseits den eben genannten Ortsnamen sowie ^{alu}*Šu-ra-šu* = *Šrš* (S. 148), andererseits ^{alu}*Šan-na-a* = *Ṯnʿy* (S. 148).

In noch höherem Masse ist die reichere Differenzierung des Konsonantenbestandes in der ugaritischen Keilschrift bei der Wiedergabe des westsemitischen ʿAjin von Nutzen, für das die babylonische Keilschrift kein Zeichen hat, da im Akkadischen das ursemitische ʿAjin geschwunden ist. Während die Amarnabriefe westsemitisches ʿAjin entweder überhaupt nicht bezeichnen oder durch *ḫ* ungefähr andeuten (Böhl, *Die Sprache der Amarnabriefe*, Leipzig 1909, § 6 f), lassen unsere Listen intervokalisches ʿAjin in babylonischer Keilschrift unbezeichnet (^{alu}*Mu-a-ru* = *Mʿr*; S. 145) und deuten silbenschliessendes ʿAjin meist durch Alef an (^{alu}*Ṣa-aʾ-qu* = *Ṣʿq*, S. 147; ^{alu}*Ma-(aʾ-)qa-bu* = *Mʿqb*, S. 145); ʿAjin hinter Konsonant und vor Vokal, d. h. also zu Beginn einer nicht ersten Silbe nach einer geschlossenen

(1) Zu meiner Umschrift *š* gegenüber Virolleauds *ś* s. noch u. S. 6 ff.
(2) Virolleaud *š*, s. dazu u. S. 7 ff.

Silbe, ist in babylonischer Keilschrift nur dadurch zu erkennen, dass der vorhergehende silbenschliessende Konsonant im vorhergehenden Silbenzeichen enthalten ist (*alu Ba-aq-at = Bqᶜt, alu Ga-an-a = Gnᶜy, alu U-bur-a = Ubrᶜy;* alle S. 142); ein intervokalischer Konsonant müsste in babylonischer Keilschrift zur folgenden Silbe gezogen sein. Die Gleichung *alu Ìl-iš-tam-i = Ilštmᶜ* (S. 141) ist ein Beleg für den Fall, dass die ugaritische Schrift Unklarheiten aus der Polyphonie der babylonischen Keilschrift überwinden hilft; denn statt *ìl* könnte an sich auch *an,* statt *tam* auch *ud* und noch anders gelesen werden. Es wäre aber falsch, aus jedem Beleg, wo in babylonischer Keilschrift scheinbar intervokalische Konsonanten unregelmässig zur vorhergehenden Silbe gezogen werden, auf ein dem fraglichen Konsonanten folgendes ᶜAjin schliessen zu wollen; aus der Gleichung *alu Īnu*(IGI)-*qáp-at = ᶜnqpat* (d. h. **ᶜēnuqapʾat;* S. 146) ersieht man, dass auch Alef an gleicher Stelle so angedeutet werden konnte.

Die Gleichung *alu Ia-ku*-SIG_5 = *Yknᶜm* (S. 144) lehrt uns, dass das Ideogramm SIG_5 "gut" der babylonischen Keilschrift hier nicht akkadisch *damqu,* sondern westsemitisch *nᶜm* zu lesen ist. Der Wert der Gleichung *alu Ḫal-bi awēlūti MEŠ SAG . GAZ = Ḫlb ᶜprm* (S. 143) reicht weit über das Ugaritische hinaus; schafft sie uns doch endlich Klarheit über die lange umstrittene Lautgestalt des Ethnikons *Ḫabiri,* das in der Hebräerfrage seit Jahrzehnten eine Rolle spielt. Endlich ist die von Goetze, BASOR 79 (1940) S. 32 ff. richtig gewonnene Gleichung *alu Ḫal-bi* ḪUR . SAG *Ḫa-zi = Ḫlb Ṣpn* (vgl. S. 143) wichtig für die Hethitologie wie für die westsemitische Religionsgeschichte der griechisch-römischen Zeit; denn sie zeigt einmal die Identität des Berges *Ṣaphon* bei Ugarit mit dem Berge *Ḫazzi,* der dem hethitischen und churritischen Wettergott heilig ist, und sie zeigt weiter, dass die Bezeichnung *Mons Casius,* die der Ṣaphon in klassischer Zeit führt, nichts anderes ist als eine Wiederaufnahme des alten vorsemitischen Namens. Alle so gewonnenen Erkenntnisse helfen also in erster Linie, das sei nochmals hervorgehoben, ausserugaritische Dinge von Ugarit aus aufzuklären.

Nur gelegentlich ist auch der umgekehrte Fall anzuerkennen. Dass der Stadtname *Ugarit* in dort gefundenen akkadischen Texten als *alu Ú-ga-ri-it* erscheint (1), in ugaritischen dagegen als

(1) *māt alu Ú-ga-ri-ta* in dem assyrischen Briefe bei Thureau-Dangin, *Syria* 16 (1935) S. 188 ff. *māt Ú-ga-ri-it* in dem Briefe des Königs von Karkemisch bei Dhorme in *Mélanges Syriens* I (Paris 1939) S. 203 ff., *māt U*(!)-

Ugrt (1), ist als Beleg für die Lesung *u* des dritten Alefzeichens schon früh erkannt worden und hat damit einen gewissen Beitrag zur Entzifferung selbst geliefert (Verf., ZA NF 7, 1933, S. 306 Anm. 6). Wenn in der Liste VIII bei Virolleaud, *Syria* 21, S. 132 die Addition der phonetisch geschriebenen ugaritischen Zahlen 148 ergibt und als Summierung in akkadischer Sprache *1 me-at 48* DUG GEŠTIN "148 Weinkrüge" angegeben werden, so ist damit der Beweis für die richtige Lesung und Deutung der Zahlen erbracht. Dasselbe gilt von den akkadischen Summierungen in der im übrigen ugaritischen Liste, die Thureau-Dangin, RA 37 (1940) S. 97-118 veröffentlicht hat (2): den ugaritischen Wörtern *qšt* "Bogen" und *ql*^{c} "Schleuder" entsprechen die akkadischen *qaštu* "Bogen" und *gababu* "Schleuder"; der Gewinn besteht allerdings weniger in der Bestätigung der richtigen Lesung und Deutung von ugaritisch *qšt* "Bogen" als vielmehr umgekehrt in der Deutung von akkadisch *gababu* als "Schleuder" aus gleichbedeutendem ugaritischem *ql*^{c} (s. dazu Thureau-Dangin, RA 36, 1939, S. 57 ff.).

Auch sonst kann die Deutung der ugaritischen Texte gelegentlich Nutzen aus dem Vergleich ugaritischer Textstellen mit Paralleltexten benachbarter Sprachzweige ziehen. Wenn es z. B. in dem ugaritischen Briefe *Syria* 21, S. 250 ff. (Nr. II) heisst *l . p*^{c}*n . umy qlt* . (Z. 5 f.) "zu Füssen meiner Mutter bin ich niedergefallen", also ganz parallel der akkadischen Wendung *a-na šēpē a-bi-ia am-ku-ut* "zu Füssen meines Vaters bin ich niedergefallen" z. B. des akkadischen Amarnabriefes EA 73, 3 (3), so ergibt sich daraus klar, dass ugaritisch *ql*

---

ga-ri-it in dem Briefe des Königs von Beruti bei Virolleaud, *Syria* 21 (1940) S. 247 (Nr. I); vor allem [^{al}]^{u}*Ú-ga-ri-it* in der Unterschrift des Vokabulars bei Thureau-Dangin, *Syria* 13 (1932) S. 236 ff. (Nr. 11).

(1) Bauer 2, 18 f. 27. 51, 11. A VI 56. *Syria* 21 S. 260 (Nr. IV) Z. 14 und 25; vor allem wieder in der Unterschrift von B VIII.

(2) Thureau-Dangin spricht dort in der Überschrift von einer "tablette bilingue". Die Zweisprachigkeit beschränkt sich darauf, dass das Ugaritische in den Listen und das Akkadische in den Summierungen der einzelnen Gruppen mit einander abwechseln; eine Bilinguis im engeren Sinne, d. h. ein gleichlautender Text in zwei Sprachen, liegt also nicht vor.

(3) Erweitert ist die ugaritische Formel in *l . p*^{c}*n adty šb*^{c} *d w . šb*^{c} *id mrḫqtm qlt* (*Syria* 19, S. 127 ff., Nr. I. Z. 6-11) "zu Füssen meiner Herrin bin ich siebenmal so und siebenmal so in beiden Erstreckungen niedergefallen" parallel etwa der akkadischen Fassung *ana šēpē NN 7-šu ù 7-anni kabattû-ma ù ṣirû-ma amqut* "zu den Füssen von NN bin ich 7-mal (so) und 7-mal (so), auf Bauch und Rücken, niedergefallen" mancher Amarna-

nicht etwa "(ehrfürchtig) schweigen" heisst, wie es z. B. der Verfasser im Anschluss an akkadisch *qālu* "schweigen" (1) anfangs anzunehmen geneigt war, sondern "niederfallen" in Parallele zu akkadisch *maqātu*. Und die anschliessende ugaritische Wendung dieses wie anderer Briefe *ilm tġrk tšlmk* "die Götter mögen dich behüten (und) gesund erhalten" (*Syria* 21, S. 250 f., Nr. II, Z. 7 f., *Syria* 19, S. 142 ff. Z. 7-9) stimmt wörtlich nicht nur zu der des akkadischen Briefes *Syria* 21, S. 247 ff. (Nr. I), den der König von Beruti an seinen Sohn, den Statthalter von Ugarit, geschrieben hat (Z. 5 f.), *ilū*^{MEŠ} *a-na šul-ma-ni liṣṣurū*^{ru}(2)*-ka* "die Götter mögen dich zum Heile behüten", sondern auch zu der gleichbedeutenden des hethitischen Briefes aus Tell Atchana (S. Smith, *The Antiquaries Journal* 19, 1939, S. 38 ff.; Ehelolf, ZA NF 11, 1939, S. 73-75; Verf., *Orientalia* NS 8, 1939, S. 310-316) (Z. 3) DINGIR^{MEŠ}*-eš-da aš-šu-li* PAP-*ru* (= *paḫšantaru*) und bestätigt damit einerseits das von Sommer-Falkenstein, *Die heth.-akkad. Bilingue des Ḫattušili I.* (München 1938) S. 46 f. auf anderem Wege gewonnene hethitische *aššuli* "zum Heile", andererseits das ugarit. *ġyr* "behüten" (Ginsberg, BASOR 72, 1938, S. 19 Anm. 11).

2. Zur Schrift- und Lautlehre

A. Zu den Zischlauten

Die meisten ugaritischen Zischlaute sind, wie überhaupt die meisten Laute des Ugaritischen, völlig klar und bedürfen keiner Erörterung, so *s* und *z*, *ṣ* und *ẓ* sowie *š*, das wie in der westsemitischen Buchstabenschrift altes *š* und *ś* graphisch vereinigt. Die auffällige Dublette = *s̄* für *s* ist mir heute so unklar wie früher, sie muss aber so lange hingenommen werden, bis wir eine bessere Erklärung für sie finden.

briefe. Diese Fassung ergibt mit Ginsberg, BASOR 72 (1938) S. 19 Anm. 7 die Deutung von ugaritisch *mrḥqtm* "in beiden Erstreckungen" (d. h. auf Bauch und Rücken).

(1) Literatur zu letzterem bei Stamm, *Die akkadische Namengebung* (= MVAeG 44), Leipzig 1939, S. 195 3.

(2) PAP-*ru*.

Dagegen sind ein paar Worte zu 𐎪 = $\mathring{s}$ (nach Bauers und meiner Transkription) bezw. $\underline{t}$ (nach der Transkription von Ginsberg, Gordon u. a.) (1) hier am Platze. Gordon sagt dazu UG § 3, 13 "$\underline{t}$ corresponds to, and is doubtless to be pronounced as, Arabic ظ". Dieser Auffassung kann ich mich nur in ihrem ersten Teile anschliessen; ugarit. $\mathring{s}$ entspricht dem hebr. $ś$ < ursemit. $\underline{t}$ und wird scharf und ausnahmslos von 𐎫 = $ś$ < ursemit. $š$ unterschieden. Aber die Aussprache zur Zeit unserer Texte war zweifellos nicht mehr die des Spiranten $\underline{t}$, sondern stand der der Zischlaute s oder $ś$ nahe (2). Das zeigen vor allem die nichtsemitischen Namen, die in den ugaritischen Texten mit $\mathring{s}$ und in babylonischer Keilschrift mit $ś$ bezw. in anderen Schriften mit s geschrieben sind, z. B. churritisch *Tšb* (Bauer 4, 56; *Syria* 20, S. 125 ff., Nr. XI, B, Z. 10. 11; Šupp. (3) Z. 21?) = *Teššupa* und seine Ableitungen *Artšb* (*Syria* 21, S. 267 ff., Nr. V, Z. 4) = *Ar-Teššupa*, *Kltšb* (RA 37, S. 11 ff., Nr. I, B, Z. 14) = *Kali-Teššup* und *Šrtšb* (Bauer 55, 1; vgl. Gaster im *Gaster Anniversary Volume* I, 1936, S. 158) = *Šar-Teššup*, ferner die churritischen Gottheitsnamen *Aštb* (Bauer 4, 29. 31. 50 Rs. 3) = *Aštabi*, *Šmg* (Bauer 4, 38. 39. 50 Vs. 3) = *Šimigi*, *Šušk* (Bauer 49, 2. 6; *Syria* 20, S. 125 ff., Nr. XI, B, Z. 8) bezw. *Šwšk* (Bauer 34 + 45, 2. 12. 14) = *Šauška*, der hethitische Königsname *Šplm* (Šupp. Z. 16) = *Šuppiluliuma* sowie das an anderer Stelle besprochene ugaritische Lehnwort *ḫtš* "Silber" aus hethitisch *Ḫattuša*, der geographische Name *Alšy* (Bauer 2, 21. 29) = *Alašija* usw. Es scheint geradezu, dass bei der Schreibung fremder Namen im Ugaritischen $\mathring{s}$ die gewöhnliche Wiedergabe von babylonisch-keilschriftlichem $ś$ und ugaritisch $ś$ für babylonisch-keilschriftliches $ś$ wie in *Ušḫr* (Bauer 1, 13. 50

(1) Virolleaud transkribiert $š$, s. schon o. S. 3[2].

(2) So übrigens bereits in den Anfängen der Forschung Albright, JPOS 14 (1934) S. 107 und Verf., OLZ 1933, Sp. 740. Zurückhaltender äussert sich Cantineau, *Syria* 21 (1940) S. 40.

(3) Diese Abkürzung bezeichnet den "Šuppiluliuma-Text" aus Ugarit (*Syria* 21, S. 260 ff., Nr. IV), den ich an anderer Stelle ausführlicher behandelt habe.

Vs. 6) = *Išḫara* (1), *Iršp* (Bauer 4, 42) = *Iršappi* oder gelegentlichem *Pššpḫ* (Bauer 50 Vs. 5; neben *Pžžpḫ* Bauer 4, 35. 37) = *Piša(i)šapḫi* die Ausnahme darstellt. Man darf dem auch nicht entgegenhalten, dass die babylonische Keilschrift nicht imstande gewesen sei, die Spirans *ṯ* durch ein besonderes Zeichen darzustellen, und dass sie ungenau ihre *š*-haltigen Silbenzeichen auch für *ṯ* verwendet habe. Denn einige der oben angeführten fremden Namen kommen auch in ägyptischer Überlieferung vor, so der Gottesname *Teššup* in dem Personennamen *Trtsb* (Burchardt (2) Nr. 1122, Albright (3) XIX D 6) oder *Šuppiluliuma* als *Sprr* (Burchardt 776, Albright VII A 12) (4), so *irs* = *Alašija* (Burchardt 111, Albright III A 10), aber übereinstimmend auch *'Išḫr* = *Išḫara* (Burchardt 141, Albright III C 1). Allerdings wird unglücklicherweise auch in der ägyptischen Wiedergabe kanaanäischer Wörter zwar noch kanaanäisch *š* < altem *š* und *š* < altem *ṯ* geschieden, aber für letzteres auch gerade wieder ein *s*-Laut geschrieben (Burchardt, 1. Teil, § 107 A 2). Aber es ist doch nicht gut denkbar, dass in allen diesen Namen von ganz verschiedener Herkunft, in dem churritischen *Teššup* wie in dem hethitischen *Šuppiluliuma* und in dem Landesnamen *Alašija*, statt des *š* überall *ṯ* anzusetzen wäre, das alle einheimischen Schreiber ungenau durch *š* wiedergegeben hätten, während es die ägyptischen Schreiber, obwohl sie es in den einheimischen Texten überall ungenau bezeichnet fanden, in ihren Texten in das korrekte *ṯ* umgesetzt hätten. Und es

(1) Das bisher auffällige *u* für fremdes *i* zu Anfang dieses Namens findet jetzt eine Parallele in ugar. *uṯpt* "Köcher" (RA 37, S. 22, Nr. VI, Z. 15) = akkad. *išpatu*. (Übrigens scheint die altelamische Schreibung *'Áš-ḫa-ra* im Naram-Sin-Vertrag [CIEI 3 II 9], die doch wohl die Göttin Išḫara meint, auf unreine oder schwankende Aussprache des anlautenden Vokals hinzudeuten). — Umgekehrt ugar. *iqnu* = **'iqni'u* "Blaustein" neben akkad. *uqnû*.

(2) D. h. Burchardt, *Die altkanaanäischen Fremdworte und Eigennamen im Ägyptischen*, Leipzig 1909/10.

(3) D. h. Albright, *The Vocalization of the Egyptian Syllabic Orthography* (= *American Oriental Series*, Vol. 5), New Haven 1934.

(4) Die ungenaue ägyptische Wiedergabe dieses Namens hat immer Anstoss erregt. Es wäre zu erwägen, ob nicht der ägyptische Schreiber in diesem Namen, den er wahrscheinlich aus akkadischen Keilschrifttexten der hethitischen Kanzlei kennen lernte, das schliessende *-ma* fälschlich für die akkadische hervorhebende Partikel *-ma* genommen und demnach den Namen, auch im Vokalismus unmittelbar vor diesem *-ma* nicht genau, als **Šuppilulu* aufgefasst und so ins Ägyptische umgesetzt hat.

ist auch bisher noch niemand eingefallen, die Zischlautnatur des *š* in *Teššup, Šuppiluliuma, Alašija* usw. anzuzweifeln, ja bei dem letzteren Namen wäre eventuell noch der Ἀπόλλων Ἀλασιώτας der griechisch-phönizischen Bilinguis von Tamassos (1) ins Feld zu führen. Ugarit. $\hat{s}$ dürfte also in allen diesen fremden Namen einen *s*-ähnlichen Laut wiedergeben und demnach selbst den Zischlauten näher gestanden haben als den Spiranten. Deshalb halte ich auch Bauers Transkription $\hat{s}$, die sowohl die tatsächliche Aussprache wie (in den übergesetzten Punkten) die historische Entwickelung andeutet, für glücklicher als die rein historisch-semitische $\underline{t}$ (2).

Das stimmhafte Gegenstück zu dem stimmlosen $\hat{s}$ scheint

ž zu sein, der Laut, dem Harris in JAOS 55 (1935) S. 95-100 eine ausgezeichnete Behandlung gewidmet hat. Zu dieser Annahme führt mich eine Überlegung über die ugaritische Wiedergabe von Tenuis und Media in fremden Wörtern. Die in der Deimel-Festschrift, *Analecta Orientalia* 12 (1935) S. 130 f. von mir vorläufig aufgestellten Regeln (3) möchte ich heute etwas genauer und auf Grund etwas reichlicheren Materials so formulieren: Anlautend steht wohl immer die Tenuis: *$\hat{T}$sb, Kmrb* (Bauer 4, 6 usw. 7, 1 f. 7. 8 f.) = *Kumarbi, Pžžpḫ, Tgžn* = *Takišenni* (s. u. S. 11), *Pndžn* = *Bantišinni* (s. u. S. 11), *Tbl$\hat{s}$b* (RA 37, S. 11 ff., Nr. I, A, Z. 15) = *Tubbi-*

(1) *Répertoire d'épigraphie sémitique* 1213 (= Euting, *Sitzungsber. d. Berliner Ak.* 1887, S. 121; vgl. Jensen, ZA 10, 1895, S. 379 f.).

(2) Besonders abwegig und geradezu irreführend wirkt die Transkription $\underline{t}$ für $\hat{s}$ dort, wo dieser Laut in einer churritischen Flexionsendung vorkommt; vgl. etwa *t$\hat{s}$b$\hat{s}$* Bauer 4, 13 (dazu C.-G. von Brandenstein, ZDMG 91 S. 556 ff.), wohl identisch mit ^{d}*Te-e-eš-šu-pa-aš* Mitannibrief I 76. II 65. IV 118, *kmrbn$\hat{s}$* Bauer 4, 8, wohl = ^{d}*Ku-mar-ḫe$_{e}$-ne-eš* KUB XXVII 38 IV 21, beides Subjekte transitiver Verba, oder das von C.-G. von Brandenstein, ZDMG 91, 1937, S. 573 wohl richtig hergestellte *ḫdn$\hat{s}$t ḫdlr$\hat{s}$*[*t*] Bauer 50 Vs. 8, für das Goetze, RHA 5 (fasc. 39, 1940) S. 200 Anm. 50 in genialer und wohl zwingender Argumentation Deutung als pluralischen Richtungskasus auf *-ašta*, also ein in babylonischer Keilschrift noch nicht belegtes *^{d}*Ḫu-te-na-aš-ta* *^{d}*Ḫu-te-el-lu-ur-ra-aš-ta*, vorschlägt (zugleich eine neue churritisch-urartäische Übereinstimmung in der Formenbildung; vgl. den urartäischen Richtungskasus des Plurals DINGIR^{MEŠ}-*ašte Biainašte* "zu den biainischen Göttern" Verf., *Einführung ins Urartäische* § 63 b; auch schon ZA NF 6, 1931, S. 273 f.).

(3) Vgl. auch C.-G. von Brandenstein, ZDMG 91 (1937) S. 574; Thureau-Dangin RA 37 (1940) S. 99.

Teššup, Tt (ebd. Z. 19. *Syria* 21, S. 267 ff., Nr. V, Z. 26) = *Tetti*(1), *Šplm* = *Šuppiluliuma* (s. o. S. 7). Inlautend steht für intervokalische einfache Konsonanten die Media, vgl. die schon in der Deimel-Festschrift gegebenen Beispiele *Ḫbt* = *Ḫebat, Nbdg* = *Nupatik, Šmg* = *Šimigi, Aštb* = *Aštabi, Ḫdn Ḫdlr* = *Ḫutena Ḫutellurra*, ferner *Tgžn* (u. S. 11), *Agpšr* (RA 37, S. 27, Nr. XI, Z. 4) = *Akip-šarri* (vgl. Thureau-Dangin, RA 37, S. 99), [*Ḫ*]*dpšr* (RA 37, S. 115, Kol. III, Z. 18) = *Ḫutip-šarri* (vgl. ebd. S. 99). Dagegen stehen für Doppelkonsonanten oder Konsonantengruppen die Tenues; vgl. für Doppelkonsonanz *Iršp* = *Iršappi* (o. S. 8), *Ḫty* (Bauer 2, 21) = **Ḫattiyyu* "der Hethiter", *ḫtš* "Silber" (o. S. 7), *Tšb* = *Teššupa, Tt* = *Tetti* (s. soeben), *Šplm* = *Šuppiluliuma* (s. o. S. 7), für Konsonantengruppen *Aštb* = *Aštabi* (s. o. S. 7), *Pžžpḫ* = *Piša(i)šapḫi* (o. S. 8), *Agpšr* (s. soeben), [*Ḫ*]*dpšr* (s. soeben) und *Arpšr* (Bauer 56, 7) = *Arip-šarri* (vgl. Virolleaud, *Syria* 18, S. 160[1]). Bildet eine Liquida oder Nasalis mit einem anderen Konsonanten eine Gruppe, so zählt sie als Vokal: *ard-* = *arti-* "Stadt" (C.-G. von Brandenstein, ZA NF 12, S. 112), *Pudžn* = *Banti-šinni, Bente-šina* (s. u. S. 11). Dass in *Tbtšb* = *Tubbi-Teššup* (s. soeben) sowie in *Artšb* = *Ar-Teššupa, Kltšb* = *Kali-Teššupa* und *Šrtšb* = *Šar-Teššupa* (o. S. 7) *t* auch inlautend hinter der Liquida *r* steht, hat wohl etymologische Gründe; die Schreibung des Simplex *Tšb* ist auf die Komposita übertragen. Noch nicht erklären kann ich die Media *b* für Doppelkonsonanz in *Tbtšb* = *Tubbi-Teššup* (s. o. S. 9 f.) sowie die Media *d* in dem Namen der Göttin *Pdry* (z. B. B I 17. IV 55. Nk 26. ʿAnat A 23. C 3 usw.), falls dieser wirklich mit *dPi-id-di-r*[*i*?*-ia*?], einem Namen der Ištar, CT 25, 17, 12 (Deimel, *Pantheon Babyl.* 2988), identisch sein sollte, wie Virolleaud, *Syria* 17 (1936) S. 343[3] (= ʿAnat S. 9[1]) annimmt. Das ugaritische *ad* "Vater", das Bauer 60 Z. 32 parallel zu *um* "Mutter" Z. 33 und ebd. Z. 43 parallel zu *mt* "Gatte" Z. 40 steht, kann also auch nicht einfach das churritische *attai-* "Vater", sondern nur ein semitisches (oder wenigstens semitisiertes) *ʾad* wiedergeben, vgl. dazu Ginsberg, OLZ 1934, Sp. 473 f. und JRAS 1935, S. 54[2].

(1) Zu diesem kleinasiatischen Namen vgl. Verf., OLZ 1935 Sp. 429; auch Noth, ZDPV 65, 1942, S. 61.

Halten wir nun neben *Agp̰šr* = *Akip-šarri*, *Arp̰šr* = *Arip-šarri* und [*H*]*dp̰šr* = *Ḫutip-šarri* den Namen *Iwrž̰r* (Bauer 52, 1) = *Iwiri-šarri*, so erklärt sich die scheinbare Unstimmigkeit betreffs *s̰* und *ž̰* bei der ugaritischen Wiedergabe des churritischen Bestandteiles *šarri* auch nach unserer Lautregel: die Tenuis *s̰* steht in Konsonantengruppen zusammen mit der Tenuis *p*, die Media *ž̰* steht intervokalisch. Die soeben für *Ar-Teššup*, *Tubbi-Teššup* usw. festgestellten etymologischen Rücksichten haben also für churr. *šarri* (das den Semiten von Ugarit wohl auch unklarer war als der Gottesname *Teššup*) offenbar nicht gegolten. Dasselbe ist wohl von churr. *šenni* zu sagen; vgl. einerseits *Agp̰šn* (RA 37, S. 145, Nr. XXXIII, Z. 4) = *Agab-šenni* (Virolleaud, RA 37, S. 146), andererseits *Pndžn* (RA 37, S. 145, Nr. XXXII, Z. 5), das ich mit *Bente-šina* (*Banti-šinni*, *Uanti-šenni*) (1) gleichsetzen möchte, *Pġžn* (RA 37, S. 24, Nr. VIII, Z. 10), in dem ich *Puḫi-šenni* sehen möchte (2), und *Tgžn* (Bauer 56, 9. RA 37, S. 25, Nr. IX, Z. 29), das Speiser bei Harris, JAOS 55, S. 98 wohl richtig mit *Taki-šenni* identifiziert. Ein *ž* der ugaritischen für einfaches intervokalisches *š* der babylonischen Keilschrift steht auch in *ḫžr ḫžlž* (Bauer 4 Z. 1. 6. 10 usw.) = *ḫašarāi ḫāšulēš* (Verf., AfOr 10, 1935, S. 295; C.-G. von Brandenstein, ZDMG 91, 1937, S. 559).

In *ž* das stimmhafte Gegenstück zu *s̰*, nicht *š*, zu sehen, empfiehlt sich auch schon wegen seines Vorkommens ganz vorwiegend nur in churritischen, kaum in semitischen Wörtern, wie Harris in seiner schon genannten Studie S. 97 f. festgestellt hat; auch *s̰*, nicht *š*, ist ja nach o. S. 7 die gegebene Schreibung in nichtsemitischen Wörtern der ugaritischen Texte. Statt *ž* (oder *z̄*, wie Harris schreibt) wäre also vielleicht besser *z̰* zu transkribieren. Ich wage diesen Schritt nur deshalb nicht, weil sich dann neue typographische Schwierigkeiten ergeben können, und weil in der Transkription des Ugaritischen ohnedies Ungleichmässigkeiten genug bestehen, die ich nicht ohne Not vermehren möchte.

(1) Zu den verschiedenen Schreibungen dieses Namens, auch in den Nuzitexten, s. C.-G. von Brandenstein, ZA NF 12 (1940) S. 99 f.

(2) Ebenso auch Noth ZDPV 65 (1942) S. 55.

B. Zu den drei Vokalzeichen

Die seltsamste Besonderheit des ugaritischen Alphabets bilden bekanntlich die drei vokalhaltigen Alefzeichen in der sonst vokallosen Schrift. Diese müssen hier deshalb nochmals zur Sprache kommen, weil sich der Verfasser seit seinen programmatischen und daher notwendig knappen Darlegungen in ZA NF 7 (1933) S. 305 ff. nicht wieder zu ihnen geäussert hat und vor allem noch gar nicht auf die Einwände gegen seine Auffassung eingegangen ist.

Dass in den drei Alefzeichen die drei Vokale *a*, *i* (*e*) und *u* (*o*) enthalten sind, ist heute von der Forschung allgemein anerkannt, vor allem bildet ihre Verwendung zur Darstellung der Lautfolgen ʾ + *a*, ʾ + *i* (*e*) und ʾ + *u* (*o*) keine Streitfrage mehr. Die Berechtigung dieser Annahme wird allein schon durch die richtigen Kasusformen in der Nominaldeklination erwiesen, die die Nomina tertiae Alef erkennen lassen und für die man UG § 7, 7 nachlese.

Verschiedener Meinung sind einzelne Forscher nur über die schriftliche Darstellung der Lautfolge Vokal + ʾ. Während der Verfasser heute ebenso wie früher die Meinung vertritt, dass die Schriftzeichen *a*, *i* und *u* auch die Lautfolgen *a* + ʾ, *i* (*e*) + ʾ und *u* (*o*) + ʾ bezeichnen können, leugnet vor allem Ginsberg diese Möglichkeit (1); nach ihm existieren nur die Gruppen ʾ + *a* (geschrieben *a*), ʾ + *i* (*e*) (geschrieben *i*), ʾ + *u* (*o*) (geschrieben *u*) sowie endlich Alef ohne folgenden Vokal, das durch *i* mitdargestellt sei (2). Die Schrei-

(1) Vgl. *Tarbiz* 4 (1933) S. 383; JRAS 1935 S. 45; *Orientalia* NS 5 (1936) S. 175; ebd. 7 (1938) S. 2 f.; ebd. 8 (1939) S. 320 f. — Wegen der Einstellung der einzelnen Forscher kann ich im allgemeinen auf die Angaben bei Baumgartner, *Theologische Rundschau* NF 12 (1940) S. 172 (im Rahmen einer ausgezeichneten und umfassenden Bibliographie) verweisen. Namentlich hebe ich als Zeugen für meine Auffassung Harris, JAOS 57 (1937) S. 151 ff. hervor (vgl. auch Goetze, ebd. 58, 1938, S. 285 Anm. 105). Harris rechnet dort mit einem dialektisch differenzierten Lautwandel von *a*ʾ zu *i*ʾ im Akkadischen, Aramäischen, Ugaritischen und Nordhebräischen. Träfen die folgenden Ausführungen des Verf. das Richtige, so käme man wohl ohne Annahme dieses Lautwandels aus.

(2) Ähnlich übrigens schon H. Bauer, *Das Alphabet v. R. Sch.* (Halle 1932) S. 31; *Die alphabetischen Keilschrifttexte von R. Sch.* (Berlin 1936) S. 65. 67, aber ohne Konsequenz (darnach soll auch *a* und *u* für vokalloses Alef stehen). Ihm schliesst sich auch Rosenthal, *Orientalia* NS 8 (1939) S. 225 an; zurückhaltender ist Cantineau, *Syria* 21 (1940) S. 56 f. 58.

bungen *riš* "Kopf", *ṣin* "Kleinvieh", *yiḫd* "er ergriff" (von *ʾḫd* "ergreifen") usw. deuten also nach Ginsberg die gesprochenen Formen **raʾšu, *ṣaʾnu, *yaʾḫud(u)* usw. an. Und auch Obermann sagt JAOS 56 (1936) S. 496: "That, in Semitic script, an alphabetic character could ever have served to symbolize vowel + consonant... is an assumption incompatible with the very nature of sounds and syllables in Semitic speech".

Die Frage, welche der beiden Auffassungen richtig ist, lässt sich nur erörtern im Zusammenhang mit der anderen, was denn die drei Alefzeichen von Haus aus darstellen sollen. Wenn ich die Gegner meiner Auffassung recht verstehe, scheinen sie die ugaritische Schrift einfach mit der sogenannten phönizischen Buchstabenschrift und ihren jüngeren Abarten auf eine Stufe zu stellen, wo der Knacklaut ʾ als Konsonant wie alle anderen geschrieben wird und in der Spätzeit, der Zeit der vokalisierten hebräischen, syrischen, arabischen Schrift, entweder ein Zeichen für einen folgenden Vokal oder das Zeichen der Vokallosigkeit (hebräisch *Šᵉwa*, arabisch *Sukūn* oder *Ǧazma*) bei sich hat. Vor allem wäre Ginsbergs Meinung, die Vokallosigkeit des ugaritischen Alef sei mit durch *i* bezeichnet, ganz berechtigt, wenn die ugaritische Schrift mit der vokalisierten hebräischen Schrift parallel ginge, wo die Vokallosigkeit eines Konsonanten durch dasselbe Zeichen (*Šᵉwa quiescens* genannt) angedeutet wird wie der flüchtige ᵉ-Laut (*Šᵉwa mobile*). Ich habe den Eindruck, als ob die betreffenden Forscher statt der drei ugaritischen Alefzeichen geradezu etwa hebr. א̲, א̇, א̣ und א vor sich sehen, an denen das Konsonantenzeichen א natürlich der ursprüngliche und wesentliche Bestandteil und die Vokalandeutung nur ein nachträglicher und modifizierender Zusatz ist. Weil die phönizische Buchstabenschrift und ihre Spielarten in grundsätzlich gleicher Schreibweise für den grössten Teil der semitischen Sprachen (mit Ausnahme des Akkadischen, des Ugaritischen und des praktisch zu vernachlässigenden Maltesischen) gilt, so hält der moderne Forscher Eigentümlichkeiten dieser Schrift unwillkürlich für etwas mit jeder semitischen Schrift und darüber hinaus auch mit den semitischen Sprachen (1) gleichsam naturnotwendig Ver-

(1) So besonders deutlich Rosenkranz, ZDMG 92 (1938) S. 179: "Für den Semiten war ein Vokal ohne konsonantischen Träger etwas Undenkbares; in seiner Sprache gab es das nicht". In Wirklichkeit ist der Knacklaut ʾ in ugaritisch oder hebräisch *ʾal* "nicht!" nicht anders zu bewerten als in norddeutsch *ʾalt* und in ugar. **šaʾila* "er fragte" nicht anders als in nord-

bundenes und kann sich eine Schrift für eine semitische Sprache, die den Knacklaut ʾ nicht in der Art der phönizischen Schrift als Konsonanten schreibt, anscheinend gar nicht vorstellen (1).

Und doch ist die ugaritische Schrift in diesem Punkte, wie ich meine, von anderer Art. Die Vokalhaltigkeit der Alefzeichen fällt ja derart aus dem Rahmen der sonst so streng und konsequent durchgeführten reinen Konsonantenschrift heraus, dass man diese Tatsache nicht einfach hinnehmen kann, sondern fragen muss, was denn der oder die Schrifterfinder mit dieser scheinbaren Inkonsequenz haben darstellen wollen. Hätten sie den Konsonanten ʾ als solchen gemeint, so hätten sie dafür doch wohl gleich dem Erfinder der phönizischen Buchstabenschrift ein Zeichen, und zwar ein vokalloses Zeichen, gewählt, so wie sie eben nicht die Silben *ka, ki, ku, ak, ik, uk* der babylonischen Keilschrift durch verschiedene Zeichen unterschieden, sondern aus allen diesen Lautverbindungen den gemeinsamen Konsonanten *k* abstrahierten und unter Nichtberücksichtigung der Vokale diesen allein zur Darstellung brachten. Dass sie aber nicht einen

deutsch *The'ater,* nur dass ihn die phönizische Schrift als Konsonanten 𐤀 zum Ausdruck bringt, während ihn die deutsche Schrift gleich den europäischen Schriften überhaupt unbezeichnet lässt. — Übrigens ist die Bezeichnung des Knacklautes uud Vokalträgers durch ein eigenes Konsonantenzeichen zwar für die phönizisch-semitische Schrift besonders charakteristisch, doch findet sich mehr oder weniger Ähnliches auch in anderen, besonders ostasiatischen, Schriften sowie, mannigfach variiert, in manchen deutschen Stenographien (vgl. vorläufig Verf., ZDMG 92, 1938, S. 204).

(1) Auch H. Bauer betont den konsonantischen Wert der Alefzeichen besonders scharf, vgl. etwa *Das Alphabet von R. Sch.* S. 27 f., *Die alphabetischen Keilschrifttexte* S. 67[1]. Er glaubte ja auch im Ugaritischen zunächst ein reines Konsonantenalphabet zu entziffern und fand seine Vermutung, wie er anfangs meinte, überall bestätigt, nur hatte es ihm (*Entzifferung der Keilschrifttafeln v. R. Sch.,* Halle 1930, S. 12) "fast den Anschein, als ob 𐎀 (= ʾ = 𐤀; d. i. *a*) in der Regel bei folgendem *a*-Laut, 𐎄 (= ʾ = 𐤀; d. i. *i*) bei folgendem *e*-Laut oder auch sonst noch gebraucht würde". Er rechnete also von Anfang an mit rein konsonantischen, nur nach dem folgenden Vokal etwa in der Weise differenzierten Alefzeichen, wie wenn im Altlatein die drei Gutturalzeichen *k, c* und *q* je nach dem folgenden Laute differenziert sind: *k* steht vor *a* und Konsonanten (*pakari, sakros*), *c* vor *i* und *e* (*cecini*) und *q* vor *o, u* und *v* (*qoi, pequnia*). (Parallelen in der alttürkischen Schrift bei H. Jensen, *Die Schrift* S. 297 sowie in Abb. 339 auf S. 295). Von dieser einmal gefassten Meinung hat sich dann Bauer auch später nicht frei machen können.

vokallosen Konsonanten ʾ schreiben, sondern drei vokalhaltige Zeichen und noch dazu, das muss besonders betont werden, drei von einander völlig verschiedene Zeichen, die im Schriftbild keinerlei gemeinsame Beziehungen erkennen lassen, das darf man doch wohl so interpretieren, dass sie in diesem Falle aus den drei Lautverbindungen *ʾa, ʾi, ʾu* eben nicht den gemeinsamen Konsonanten ʾ abstrahiert haben, sondern dass ihnen diese drei Verbindungen als drei von einander ganz verschiedene Lautgebilde erschienen sind. Mit anderen Worten: die drei Alefzeichen bezeichnen die drei Vokale, und der Knacklaut ʾ wird so wenig bezeichnet wie etwa in norddeutsch *Theater,* gesprochen *Theʾater* (¹).

Erst wenn wir annehmen, dass der Erfinder der ugaritischen Schrift den Knacklaut ʾ nicht als Konsonanten erkannt und dargestellt hat, wird uns die Zwitterhaftigkeit dieser Schrift in der Vokalbezeichnung voll verständlich. Ich gestatte mir eine etwas theoretische Abschweifung und versuche, mir den Vorgang der ugaritischen Schrifterfindung klar zu machen. Ich setze dabei voraus (was gut denkbar ist), dass der Schrifterfinder den stark silbischen Charakter der babylonischen Keilschrift, aber auch die Vernachlässigung der Vokale in der ägyptischen Schrift gekannt hat, die schliesslich zu der nicht leichten Abstraktion des Konsonanten geführt hat (²). Das Neue an seiner Erfindung war dann wohl, dass er etwa die Wörter *qatala* "er tötete", *qutila* "er wurde getötet", *malku* "König", *sipru* "Sendung" nicht mehr nach babylonischer Art in die Silben **qa-ta-la, *qu-ti-la, *ma-al-ku, *si-ip-ru* mit verschiedenen Vokalen zerlegte, sondern nach ägyptischer Art alle Vokale als graphisch

(¹) Grundsätzlich und in Bezug auf die Entstehung übereinstimmend übrigens auch H. Bauer, *Das Alphabet v. R. Sch.* S. 33 f., nur dass er die Schrift für eine nichtsemitische Sprache erfunden sein lässt, in der der Knacklaut nicht vorhanden gewesen sei. Die semitischen Ugariter hätten dann *a, i* und *u* sofort zu *ʾa, ʾi* und *ʾu* umgedeutet, weil sich auch Bauer keine semitische Sprache ohne Alef vorstellen kann. — Mit einer besonderen Stellung des Knacklautes unter den semitischen Konsonanten und deshalb mit seiner besonderen graphischen Behandlung in der ugaritischen Schrift rechnet übrigens auch der im übrigen ganz anders ausgerichtete Artikel von Eissfeldt, *Forschungen und Fortschritte* 14 (1938) S. 125 f. (= Eissfeldt, *Ras Schamra und Sanchunjaton,* Halle 1939, S. 58-62), der an Einfluss der syllabischen Schreibung des Ägyptischen bei Entstehung der ugaritischen Alefzeichen denkt.

(²) Zur Schwierigkeit der Erfassung des reinen Konsonanten in primitiven Schrifterfindungen s. Verf., ZDMG 92 (1938) S. 197 f. 206 f.; ebd. 95 (1941) S. 399. 405.

gleichwertig behandelte, gewissermassen für alle Vokale den einen Vokal *ə* setzte, und also für **qa–ta–la* und **qu–ti–la* zugleich **qə–tə–lə* oder *qtl* schrieb, für **ma–al–ku *mə–əl–kə* oder *mlk*, für **si–ip–ru *sə–əp–rə* oder *spr* (1). In Schwierigkeiten kam der Erfinder nun, wenn er etwa die erste Silbe von *ʾabu* "Vater", *ʾilu* "Gott" oder dem Stadtnamen *ʾUgarit*, die zweite Silbe von *laʾaka* "er sandte", *šaʾila* "er fragte" u. dgl. darstellen wollte, denn diese enthielten ja für ihn gar keinen Konsonanten. So musste er denn für die von ihm in diesen Fällen gehörten Elemente *a, i, u*, wenn er sie nicht ganz unbezeichnet lassen wollte, wie es wenigstens in den Fällen analog *ʾabu* und *ʾilu* in der numidischen und alttürkischen Schrift geschieht, eigene Zeichen einführen, wie auch die babylonische Keilschrift für sie bei vollem silbischen Werte eigene Zeichen hatte. Und wie er *malku* und *šipru* in **mə–əl–kə* und **sə–əp–rə* zerlegte, so wohl auch *ʾabnu* "Stein" in **a–əb–nə = abn*, *ʾibru* "Feder" in **i–əb–rə = ibr* und *ʾuḏnu* "Ohr" in **u–əd–nə = udn*.

Erst die sogenannte phönizische Buchstabenschrift stellt die konsequente Ausbildung der reinen Konsonantenschrift dar; da ist auch *ʾabu* in **ʾə–bə = ʾb*, *ʾilu* in **ʾə–lə = ʾl*, *laʾaka* in **lə–ʾə–kə = lʾk*, *ʾabnu* in **ʾə–əb–nə = ʾibn* usw. zerlegt und Alef zu einem vollwertigen Konsonanten aufgerückt. Ich kann mir darnach auch nicht vorstellen, dass die ugaritische Schrift ein jüngerer Ableger der phönizischen Buchstabenschrift sei, denn dann würde man den teilweisen Rückfall aus der reinen Konsonantenschrift in die Silbenschrift nicht verstehen (vgl. schon Verf., ZDMG 91, 1937, S. 322 ff.). Vielmehr dürfte die ugaritische Schrift entweder die Vorstufe oder wenigstens eine ältere Abzweigung der Buchstabenschrift sein, deren Inkonsequenzen in der jüngeren und deshalb vollkommeneren Buchstabenschrift überwunden sind (2).

(1) Parallelen zur silbischen Auffassung silbenschliessender Konsonanten finden wir jetzt in der Schrift der Alaska-Eskimos (s. Verf., ZDMG 95, 1941, S. 399 ff.).

(2) Die syllabische Schreibung des Ägyptischen, die für die Frage etwaiger Vorstufen der phönizischen Buchstabenschrift nicht unberücksichtigt bleiben darf, drückt den Konsonanten Alef semitischer Wörter und Namen zwar nicht durch ägyptisches Alef aus, das offenbar ein vom semitischen Alef ganz verschiedener Laut ist, wohl aber meistens, wenn auch nicht völlig konsequent, durch ägyptisches *y*, vgl. Albright, *Vocalization* S. 33 ff. Sie steht also in diesem Punkte der phönizischen Buchstabenschrift näher als die ugaritische Schrift.

Da ich also annehme, dass die drei scheinbaren Zeichen für dreifach schattiertes konsonantisches Alef vielmehr Zeichen für die drei Vokale selbst unter Nichtbeachtung des Knacklautes sind, so umschreibe ich sie bewusst nur *a*, *i* und *u*, nicht *ʾa*, *ʾi* und *ʾu* oder *à*, *ì* und *ù*, und spreche auch absichtlich in der Überschrift dieses Abschnitts nicht von "Alefzeichen", sondern von "Vokalzeichen".

Um aber von diesen etwas theoretischen Erörterungen wieder zur Praxis zurückzukehren, so gilt es nun vor allem, Belege für die Darstellung von Vokal mit folgendem Alef durch das Vokalzeichen allein ausfindig zu machen. Und diese sind vorhanden, wenn auch nicht zahlreich.

Für *a* + ʾ wenigstens kann man sich mit Sicherheit nur auf die Negation *la* = **laʾ* stützen (1). Eine ursprüngliche Aussprache **laʾ* wird für das Aramäische durch die Schreibung לא vorausgesetzt; für ein von Anfang an gesprochenes **lā* hätte man wohl ל* geschrieben (2). Entsprechend sollte man auch im Ugaritischen für ein etwa gesprochenes **lā* ebenso wie für **lū* "fürwahr" eine Schreibung **l* erwarten. So werden wir wohl in dem geschriebenen *la* ein gesprochenes **laʾ* sehen müssen. Derselbe Tatbestand kann wenigstens auch in der Imperativform *ša* (A* V 13. B VIII 5. Keret I 75) von *nśʾ* "heben" vorliegen, die man ungezwungen als **śaʾ* auffassen möchte (3). Allerdings deutet Ginsberg, *Orientalia* NS 7 (1938) S. 3[1] diese Schreibung als **śaʾa* = hebr. שְׂאָה mit der Endung *-a* des hebräischen Kohortativs, und entsprechend wird er die Formen *iqra* (Bauer 60, 1) "ich will rufen" bezw. *yqra* (B VII 47) "er möge rufen" nicht mit dem Verf. als **eqraʾ* und **yiqraʾ*, sondern als **eqraʾa* (hebr. אֶקְרָאָה) und **yiqraʾa* deuten.

Weitere Belege für *aʾ* sind nicht sicher. *taršn* (A II 14. ʿAnat E 36), das ich ZA NF 7, S. 308[1] **laʾrišīna* lesen wollte, fasse ich jetzt vielmehr als eine Form *yaqatal* **laʾarašīna* auf; s. dazu an

(1) S. schon Verf., ZA NF 7, S. 308 f.

(2) Nebenbei erhebt sich hier für mich die Frage, wie denn die Schreibung לא für hebräisches *lō* < **lā* aufzufassen ist. Die kanaanäische Trübung von *ā* zu *ō* ist ja nach Ausweis der Amarna-Glossen sehr alt; wollte man die Festlegung der hebräischen Schreibung in noch frühere Zeit setzen und eine kanaanäische Entwickelung **laʾ* (schriftlich bezeichnet durch לא) > **lā* > *lō* annehmen, so scheint mir das chronologisch bedenklich. Ist die Schreibung von hebräisch לא (das ja das Phönizische nicht kennt, da die Negation dort בל lautet) vom Aramäischen beeinflusst?

(3) S. schon Verf., ZA NF 7, S. 308 f.

anderem Orte. Ich wüsste allerdings gern, wie Ginsberg, für den doch weder *a* = ʾ*a* noch, wenn ich ihn recht verstehe, die ugaritische Form *yaqatal* existiert, die Formen *taršn, yaḫd* (1) usw. erklärt.

Mehr Material ist für *i* + ʾ vorhanden. Da sind zunächst *šir* "Fleisch" und der Ortsname *Bir* heranzuziehen, der mit der ideographischen Schreibung TÚL = akkad. *Bēru* in akkadischen Texten aus Ugarit wechselt (2), also ein geschriebenes **bir* "Brunnen" voraussetzt. Dass beiden Schreibungen die Aussprachen **šiʾru* und **biʾru* zugrunde liegen, darüber dürfte Ginsberg mit mir einig sein (3); nur wird er in dem *i* dieser Schreibungen nicht wie der Verf. den Vokal *i*, sondern die Vokallosigkeit des Alef ausgedrückt finden. Dasselbe gilt von *mit* = **miʾtu* "hundert", *pit* = **piʾtu* "Grenze", *lbit* (A* I 14) "Löwin", wohl = **labiʾtu*, sowie wohl auch von *lim* "Volk", dessen Vokalismus nicht zu hebr. לְאֹם, sondern nur zu akkad. *līmu* < (ebenfalls belegtem) *liʾmu* stimmt. Ebenso deuten Ginsberg und ich die Schreibung *ispi* (A* I 5) "ich will mich sättigen" beide als **espiʾ*, nur sehe ich in *i* wieder die Darstellung des Vokals *i*, Ginsberg dagegen die der Vokallosigkeit des schliessenden Alef. Zu scheitern aber scheint meine Auffassung an den Schreibungen *riš* "Kopf" und *ṣin* "Kleinvieh", wenn sie wirklich **raʾšu* und **ṣaʾnu* darstellten.

Ich habe jedoch aus lautlichen, nicht aus graphischen Erwägungen Bedenken, für alle semitischen Sprachen e i n e Grundform **raʾšu* des Wortes für "Kopf" anzusetzen, wie sie vor allem in arabisch *raʾśu* belegt ist (4). Vor allem für aramäisch *rēš* scheint mir entgegen den

(1) Nur *Syria* 19 (1938) S. 136 ff. Nr. IV B Z. 11 belegt und dort meines Erachtens nur als Präsens-Futurum übersetzbar, also *yaqatal* (gegenüber *yiḫd* "er nahm").

(2) Belege bei Virolleaud, *Syria* 21 (1940) S. 142.

(3) Da in *arṣ* = **ʾarṣu* "Erde", *abn* = **ʾabnu* "Stein", *alp* = **ʾalpu* "Rind" usw. die Segolatformen ugaritisch noch in alter Gestalt erscheinen, so dürfen wir für **šiʾru*, **biʾru* usw. dasselbe voraussetzen. Im Hebräischen sind gerade die letzteren anders entwickelt zu *šēʾr* und *bᵉʾēr* und zwar nach Bauer-Leander, *Hebr. Gramm.* § 20 p schon in früherer Zeit als die übrigen Segolata. Aber es wäre wohl ein grosser Zufall, wenn erstens die ugaritische Entwickelung der hebräischen ganz parallel verlaufen wäre und wenn zweitens diese Entwickelung im Ugaritischen schon zur Zeit der Niederschrift unserer Texte vollzogen gewesen wäre.

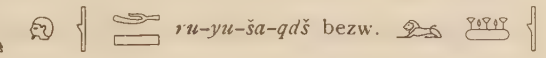
(4) Ein zweiter Beleg ist in dem Namen des Vorgebirges ^{šadû}*Ba-ʾ-li-ra-ʾ-si* (am Lykos = Nahr el-Kelb zwischen Byblos und Berytos) erhalten, das Salmanassar III. im Jahre 842 v. Chr. gelegentlich seines vierten Feld-

Ausführungen von Bauer-Leander, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen* (Halle 1927) § 17f und Brockelmann, *Syrische Gramm.*[2] § 68 Anm. 1 die Ansetzung einer Vorform **riʾšu* geboten; die Entwickelung von Singular **riʾšu*, Plural **riʾašīma* > **rēʾš*, **rʾāšīm* > *rēš*, *rāšīm* ist lautlich so glatt wie die von hebr. **sipru*, Plur. **siparīma* > סֵפֶר, סְפָרִים. Über die Vorgeschichte von akkadisch *rēšu* kann man verschiedener Meinung sein (1). Andererseits erklärt sich hebr. *rōš*, Plur. *rāšīm* am ungezwungensten aus **ruʾšu*, Plur. **ruʾašīma* über **rōʾš*, Pl. **rōʾāšīm* (wie קֹדֶשׁ, Pl. קְדֹשִׁים) (2); bei Annahme einer Entwickelung **raʾšu* (= geschriebenem ראש) > **rāšu* > **rōš* habe ich das Bedenken, dass die Entwickelung von *ā* > *ō* schon in der Amarnaglosse *rušunu* EA 264, 18 belegt ist und also schwerlich jünger sein kann als die Festlegung des Schriftbildes ראש. Setzen wir ein **raʾšu* (als Grundform von arab. *raʾśu*), ein **riʾšu* (für aram. *rēš*) und ein **ruʾšu* (für hebr. *rōš*) (3) nebeneinander an, so harmo-

---

zuges gegen Damaskus besuchte (III R 5 Nr. 6 Z. 21f.; übersetzt z. B. *Altorientalische Texte zum AT*[2], Berlin-Leipzig 1926, S. 343). Der Name bezeichnet gewiss genauer den dort verehrten Gott als "Baʿal des Vorgebirges" (**baʿl raʾš(i)*). Die Lautform des zweiten Namensteiles spiegelt wohl nicht die an Ort und Stelle übliche Aussprache wieder, wo man statt *raʾši* ein phönizisches *rōš* erwartet, sondern die eines nicht genauer bestimmbaren anderen westsemitischen Stammes. — Die griechische Umformung desselben Gottes haben wir wohl in dem Διὶ τῷ ἐν Ῥησᾳ in der Inschrift auf einem Altar aus Byblos, jetzt in Beirut, zu sehen, die Mouterde in *Mél. de la Fac. Orient. de Beyrouth* 7 (1914-21) S. 390-394 veröffentlicht hat (mir von Eissfeldt freundlichst nachgewiesen). Der Ortsname Ῥησα hier dürfte ein aramäisches **rēšā* wiedergeben, wie es in griechischer Zeit dort zu erwarten ist.

(1) Für Ableitung aus **raʾšu* P. Jensen, ZA 5 (1890) S. 99; Brockelmann, *Grundriss* I § 76d.

(2) Es ist mir bewusst, dass die Vokalisation der ägyptischen syllabischen Schreibung keine Beweiskraft in unserem Zusammenhang beanspruchen darf. Immerhin erwähne ich, dass die syllabischen Wiedergaben *ru-yu-ša-qdš* bezw.  *ru-ša-qdš* des syrischen Ortsnamens ר(א)ש־קדש (Burchardt, Nr. 605. 638; Albright, III E 6. X C 9) auf ein gesprochenes **ruʾuš* bezw. **ruš* hindeuten (zum Wechsel der Schreibungen mit und ohne Alef vgl. Burchardt, I § 159).

(3) Auch äthiop. *reʾs* kann man auf **riʾšu* oder **ruʾšu* zurückführen, statt mit Brockelmann, *Grundriss* I § 37e an Herleitung aus **raʾšu* unter Einwirkung des *š* zu denken.

niert das aber auch durchaus mit dem sonstigen Brauche der semitischen Sprachen, dass in identischen Wörtern bei sonst gleichem Baue die Vokale variieren können. So ist von dem Worte für "Ohr" nach dem Hebräischen, Arabischen, Akkadischen und Ugaritischen eine Grundform **ʾuḏnu* anzusetzen, nach dem Aramäischen dagegen **ʾiḏnu*. "Herz" hat die Grundform **libbu* im Akkadischen, Hebräischen und Aramäischen, aber **lubbu* im Arabischen, "Fuss" **raglu* im Hebräischen, aber **riglu* im Arabischen und Aramäischen, "Adler" **našru* im Akkadischen und Hebräischen, **nišru* im Aramäischen und Äthiopischen (im Arabischen **našru* und **nišru*), "Name" **šimu* im Hebräischen, **šumu* im Akkadischen und Aramäischen, "Mutter" **ʾimmu* im Hebräischen und Aramäischen, **ʾummu* im Akkadischen, Arabischen und Ugaritischen (1). Es scheint mir also unbedenklich, auch für das Wort für "Kopf" mit Variation der Vokale zu rechnen und **raʾšu*, **riʾšu* und **ruʾšu* nebeneinander anzusetzen. Nimmt man das für das Aramäische lautlich geforderte **riʾšu* auch für das Ugaritische an, so ist die Schreibung *riš* auch in vollem Einklang mit meiner Auffassung der ugaritischen Vokalzeichen. Der Obliquus Plur. *rašm* (A* I 3. ʿAnat D 39) gibt dann nicht mit Ginsberg, *Orientalia* NS 5 (1936) S. 175 ein **raʾašīma*, sondern vielmehr **riʾašīma* wieder (2).

Ähnlich dürfte das Wort für "Kleinvieh" aufzufassen sein; ich rechne nicht mit einer für alle semitischen Sprachen gleichen Grundform **ḏaʾnu*, die in arabisch *ḍaʾnu* noch unverändert vorliegt, während das Hebräische **ḏaʾnu* zu **ḏānu* und dieses zu *ṣōn*, das Aramäische **ḏaʾnu* zu **ḏānu* und dieses zu *ʿān*, das Akkadische **ḏaʾnu* zu *ṣēnu* entwickelt hätte, sondern mit drei Grundformen **ḏaʾnu* (= arab. *ḍaʾnu*, aram. *ʿān*), **ḏiʾnu* (= akk. *ṣēnu*, ugar. *ṣin* = **ṣiʾnu*) und **ḏuʾnu* (= hebr. *ṣōn*). Und ugar. *sin* "Schuh" (A II 10) dürfte sich ebenfalls mit akkad. *šēnu* und jüd.-aram. *sēnā* in einer Grundform **siʾnu* vereinigen und von hebr. *sʾʾōn*, syr. *sʾʾūnā* und äthiop. *šāʾn* im Vokalismus zu trennen sein.

Ein unglücklicher Zufall fügt es, dass sich alle von mir angesetzten Segolatformen der Gestalt **qitlu* auch nach Ginsbergs Auffassung deuten lassen. Das einzige Argument zu meinen Gunsten scheint

(1) Ebenso liegt dem hebr. לָשׁוֹן "Zunge" ein **lašānu* zu Grunde, den entsprechenden akkadischen, arabischen und aramäischen Wörtern aber ein **lišānu* usw.

(2) Ähnlich wie ich fasst das Verhältnis von ugar. *riš* : *rašm* auch Hammershaimb in seinem sonst ganz anders gerichteten Buche *Das Verbum im Dialekt von Ras Schamra* (Kopenhagen 1941) S. 141 mit Anm. 3 auf.

also *la* für **la*ʾ "nicht" (o. S. 17) zu bleiben. Glücklicherweise haben wir wenigstens zwei Belege auch für ugar. *u* = *u*ʾ, *yuḫd–m* (B IV 16) "er wurde ergriffen" und *yuḥb* (A* V 18) "er verliebte sich" (1). Hier ist wohl keine andere Deutung möglich als **yuʾḫad(u)–ma* und **yuʾḥab(u)*, sodass also Passivformen zum Grundstamm vorliegen; denn nach dem Bau der semitischen Verbalformen ist *u* wohl im Präformativ, also vor dem ʾ, aber nicht hinter ihm im Verbalkörper denkbar.

Ist aber *yuḫd* = **yuʾḫad(u)*, so wird auch *yiḫd* (A V 1. Dan. II 1, 35) als **yiʾḫud(u)* (2), nicht mit Ginsberg, *Orientalia* NS 5, 175 f. als **yaʾḫud(u)*, Geltung beanspruchen dürfen. Allerdings beruft sich Ginsberg, *Orientalia* NS 8 (1939) S. 317 ff. wiederholt auf das von Barth, ZDMG 48 (1894) S. 4-6 aufgestellte Gesetz, dass es ursprünglich **yikbadu*, aber nur **yaqtulu*, nicht **yiqtulu*, geheissen habe. Aber dieses "Gesetz" ist ja doch auch nur eine theoretische Konstruktion. Und entgegen diesem Gesetz bildet der aus den Amarnabriefen kanaanäischen Ursprungs erkennbare kanaanäische Dialekt zahlreiche barbarisch-akkadische Formen der 2. und 3. Person des Präsens und Präteritums mit den Präfixen *ti–* und *yi–* (neben *ya–*) statt der üblichen akkadischen *ta–* und *i–*, und zwar ohne Rücksicht auf die Vokalisation des Verbalkörpers (vgl. Böhl, *Die Sprache der Amarnabriefe* [Leipzig 1909] § 28 A, B, D und F). Und Beziehungen zwischen dem Ugaritischen und dem Kanaanäischen der Amarnabriefe sind gerade auf dem Gebiete der Verbalpräfixe, in der Verwendung des eigentlich nur femininischen *t*-Präfixes auch für die 3. Person Plur. des Maskulinums, erkennbar (3); es wäre also nur natürlich, dass beide Sprachen auch im Vokalismus der Präfixe eine gewisse Parallelität aufwiesen. Darüber hinaus aber schiene es mir vielmehr an der Zeit, gerade an Hand der durch das Ugaritische neu gewonnenen Erkenntnisse Barths Gesetz zu revidieren und zu fragen, ob nicht schon im vorhistorischen Westsemitisch neben zweifellos anzuerkennendem **yaqtulu* (z. B. in hebr. יִחְאַר) sowie neben **yaqāmu*, **yasubbu* usw. (hebr. יָקוֹם, יָסֹב) auch **yiqtulu* anzunehmen ist. Liegt

(1) Zur Erklärung der Formen vgl. Goetze, JAOS 58, S. 302 f., Anm. 185.

(2) Und entsprechend *tiḫd* (A II 9. 30 usw.) als **tiʾḫud(u)* usw.

(3) Für die 3. Person Plur. Mask. mit *t–* im Ugaritischen vgl. Ginsberg, *Kitwe Ugarit* (Jerusalem 1936) S. 25; ders., *Orientalia* NS 5 (1936) S. 188 Anm.; Goetze, JAOS 58 (1938) S. 290 Anm. 128; für die gleiche Bildung im Kanaanäischen der Amarnabriefe Böhl, *Die Sprache der Amarnabriefe* § 28 C.

doch vielleicht sogar dem äthiopischen *yeqtel,* das man gewöhnlich auf **yaqtul* über die Zwischenform **yuqtul* (mit Assimilation des Präfixvokales an das folgende *u*) zurückführt (Brockelmann, *Grundriss* I § 68 d α. 260 B e), vielmehr ein **yiqtul* zugrunde. Jedenfalls sehe ich keinerlei Bedenken gegen Ansetzung eines ugaritischen **yi'ḫud(u)* usw. (1).

Ich glaube also auch weiterhin die Ansicht vertreten zu dürfen, dass die drei ugaritischen Alefzeichen vielmehr Zeichen für die drei Vokale sind und dass man diese Vokalzeichen unter Nichtberücksichtigung des ' auch dort schreibt, wo ein Alef auf den Vokal folgt. Allerdings hat auch nach meiner Auffassung der Erfinder der ugaritischen Schrift soviel bemerkt, dass z. B. **ši'ru* "Fleisch" lautlich etwas anderes ist als **šīru* "Lied"; das letztere schreibt er (2) **šə–rə = šr,* **ši'ru* dagegen **šə–i–rə = šir;* er zerlegt also **šīru* in die Silben **ši–ru,* **ši'ru* dagegen in **ši–i'–ru.* Er erkennt also wohl, dass die Lautfolgen mit Alef mehr enthalten als die ohne Alef, nur wird ihm noch nicht klar, dass Alef ein Konsonant gleich den übrigen ist.

Gewiss bleiben auch bei meiner Auffassung noch manche Unklarheiten bestehen. Dahin gehört z. B. die dreifache Schattierung des Vokalismus in *mad, mid, mud* "viel" (3) oder die Unstimmigkeit im zweiten Stammvokal einerseits in der "Hithpael"-Form *uṯḫṭin* (Bauer 2, 11. 14. 15) = **'uṯḫaṭi'na* (4) (2. Person Plur. Fem. Imper.), die zu hebr. מְצָאנָה, תִּמְצָאנָה usw. stimmt (5), und andererseits *tšan* (I Keret 303) = **tiśśa'na* "sie erhoben" (3. Pers. Plur. Fem. Impf. statt Mask. (6) von *nś'*). Aber auch diese Unklarheiten werden mit dem Fortschreiten der Forschung sich nach und nach aufhellen; die vorliegenden Darlegungen wollen nur ein bescheidener Beitrag dazu sein.

(1) Zu ugarit. **ri'šu* "Kopf", **ṣi'nu* "Kleinvieh", **ti'kul(u)* "du assest" usw. im Ergebnis mit mir übereinstimmend auch Cantineau, *Syria* 21 (1940) S. 58, nur mit anderer Beweisführung und auch mit etwas anderer Auffassung der Plurales *rašm.*

(2) Z. B. D II 51. 52.

(3) Vielleicht ist mit Joh. Pedersen, *Berytus* 6 (1941) S. 78 f., wo auch Belege gegeben sind, einerseits ein Adjektiv *mad* = **ma'du* "viel" (= akkad. *ma'du*) und andererseits ein Substantiv *mid* = **mi'du* und ein weiteres *mud* = **mu'du,* beide = "Vielheit, Menge", anzusetzen.

(4) Wegen des anlautenden *u* statt zu erwartendem *i* vgl. o. S. 8[1].

(5) Im Hithpael sind Formen der 2. und 3. Pers. Plur. Fem. des Imper. und Impf. hebräisch nicht belegt.

(6) Vgl. o. S. 21[3].

Die Partikeln der zitierten Rede im Achämenidisch-Elamischen

Johannes Friedrich – Leipzig

Kennzeichnung einer innerhalb einer Erzählung im Wortlaut mitgeteilten Rede durch besondere enklitische Partikeln findet sich in Sprachen verschiedenster Herkunft und Zeit und mit verschiedener syntaktischer Formung. So fügt das Akkadische *-mi* und das Hethitische *-ya* an das erste Wort bezw. die erste Akzenteinheit jedes Satzes der zitierten Rede, während altindisch *iti,* äthiopisch *-ʾa* und georgisch *-o* dem Ende der ganzen Rede oder ihrer einzelnen Teile angehängt werden (1). Nur gelegentlich ist die ursprüngliche Bedeutung der Partikel noch festzustellen wie bei altind. *iti* "so" oder dem noch als selbständiges Wort, nicht als Enklitika empfundenen türkischen *diye* "gesagt habend" (2). Die Entstehung der Partikel kann sich unter Umständen im Laufe der Sprachentwickelung vor unseren Augen vollziehen und ganz jungen Datums sein, wie das *mēh* < *meine ich* in modernen mitteldeutschen Dialekten zeigt (vgl. dazu kurz Verf., OLZ 1936, Sp. 310 f.).

Die elamischen Versionen der Achämenideninschriften kennen nun gleich mehrere solche Partikeln, die an den Schluss einer zitierten

(1) Für hethitisch *-ya* vgl. Friedrich, *Hethit. Elementarbuch* I § 292 ff., für äthiopisch *-ʾa* Dillmann, *Grammatik der äthiop. Sprache,* 2. Aufl. § 162 am Ende (S. 339), für georgisch *-o* Deeters, *Das kharthwelische Verbum* (Leipzig 1930) § 343. — Eine andere, ebenfalls sehr verbreitete Art der Kennzeichnung zitierter Rede besteht nicht in der Anhängung, sondern Voranstellung besonderer Wörtchen vor die zitierte Rede, vgl. griech. ὅτι, mittelpersisch *ku* (= neupers. *ki*), armenisch *tʿe,* hebr. *kī,* syrisch *d,* koptisch *že,* aber auch z. B. aztekisch *ca* usw.

(2) Auch kopt. *že* geht auf ein altägyptisches *r ḏd* "um zu sagen" zurück. Zu dem eventuell ähnlichen Ursprung von hethitisch *-ya* s. Götze und Pedersen, *Muršilis Sprachlähmung* (= *Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Hist.-filol. Meddelelser* XXI, 1), Kopenhagen 1934, S. 74.

Rede gesetzt werden. Schon länger bekannt sind *mara* und *manka* mit folgender Verteilung: *mara* steht, wenn der Sprecher der zitierten Rede eine dritte Person ist, *manka* bei einer ersten Person als Sprecher. Nur ein Beispiel für die dritte Person: Beh. § 22 (1) *hu-pir-ri* ^{I}*Ha-tam-tup* (2) *ik-ki i-ma-ka*$_4$ ^{I}*taš-šu-ib-be hi ṣi-la ap ti-ri-iš na-an-ri* ^{I}*ú* ^{I}*Um-man-ni*$_5$*-iš* ^{I}LUGÀL ^{I}*Ha-tam-tup-na ma-ra* "dieser empörte sich in Elam, zu den Leuten sprach er in dieser Weise, indem er sagte: 'Ich (bin) Ummanniš, König von Elam'". Und eins für die erste Person: Beh. § 25 *hi ṣi-la ap ti-ri-ia mi-te-iš* ^{I}*taš-šu-íb* ^{I}*Ma-da-be ak-ka*$_4$*-be* ^{I}*ú-ni-na in-né ti-ri-man-pi hu-pi-be hal-pi-iš man-ka* "in dieser Weise sprach ich zu ihnen: 'Zieht hin! Das medische Heer, das sich nicht mein nennt, das schlaget!'". Weitere Belege bei Bork in seiner gleich zu nennenden Arbeit (3).

Die richtige Deutung von *mara* und *manka* als Partikeln der zitierten Rede hat schon Weissbach in seinen *Achämenideninschriften zweiter Art* (Leipzig 1890) S. 89 f. gegeben, nur verteilte er sie noch, statt auf die dritte und erste Person, vielmehr auf Empörer und Dareios. Die richtige grammatische Einordnung verdanken wir Bork, AfO 9 (1934) S. 294 f. (4), der überhaupt erst die starke Neigung des Elamiers, sprachliche Tatsachen zwischen der ersten und dritten Person zu verteilen, ins rechte Licht gerückt hat; s. dazu noch unten.

Eine weitere Partikel der zitierten Rede hat nun meines Erachtens auch für die zweite Person als Sprecher existiert. Freilich ist diese weniger leicht zu erkennen, da erstens die zweite Person

(1) Meine Transkription des Elamischen schliesst sich in der Hauptsache den von Weissbach ZA NF 10 (1938) S. 156 ff. aufgestellten Regeln an, die ihrerseits den von Thureau-Dangin für die gesamte babylonische Keilschrift gegebenen folgen. Zu einer Erörterung des Für und Wider ist hier nicht der Ort.

(2) So transkribiere ich im Anschluss an Weissbach ZA NF 10, S. 157 f. (vgl. auch Herzfeld, *Arch. Mitt. aus Iran* 8, S. 71) und im Gegensatz zu dem ^{I}*Ha-pir-tup* Hüsings und seiner Schule, das von Hüsing, *Die einheimischen Quellen zur Geschichte Elams* I (Leipzig 1916) S. 89 ff. begründet ist.

(3) Die Partikel kann im Elamischen (ähnlich wie im Hethitischen; vgl. Verf., *Hethit. Elementarbuch* I § 295) gelegentlich fehlen, so mehrfach, aber unregelmässig, in Beh. § 52.

(4) Nur verbindet Bork das Verbum vor der zitierten Rede mit der Partikel hinter ihr zu einer sogenannten Klammer (im Anschluss an Hüsing, *Mitt. d. Anthropol. Ges. Wien* 46, 1916, S. 227), während ich in *mara* und *manka* selbständige Partikeln sehe; vgl. schon meine kurze Bemerkung WZKM 47 (1940) S. 209^2.

in Inschriften naturgemäss überhaupt seltener belegt ist und ferner zufällig nicht eigentlich bei Verben des Sagens, sondern nur bei den ihnen nahestehenden Verben des Denkens vorkommt, sodass wir den Begriff der "zitierten Rede" etwas weitherziger fassen müssen. Und die Tatsache, dass es sich nicht im strengsten Sinne des Wortes um eine zitierte Rede handelt, ist wohl auch der Grund dafür, dass von den an sich wenigen Belegen auch noch mehrere ohne die schliessende Partikel sind. So bei Dar. NRa § 4 am Ende: *hu-pi-me-ir tur-na-in-ti* $^{I}ruh^{MEŠ}$ $^{I}Pár-šìr_{6}-ra$ *šá-da-né-ka*$_4$ $^{I}Pár-šìp$ *ik-ka*$_4$*-mar be-ti za-ma-in-da* (1) "darnach wirst du erkennen: der persische Mann hat fern von Persien den Feind geschlagen" und auch in der wohl richtig ergänzten Stelle Beh. § 55 [*an-ka*$_4$ *hi ṣi-la* EL*-ma-in-ti* (2)] $^{I}da-a-i̯a-u-iš-mi$ *tar-ma áš-du* "wenn du in dieser Weise denkst: 'Mein Land soll unversehrt sein!'". Bei dem zweiten Belege könnte man das Fehlen der Partikel eventuell damit zu erklären suchen, dass der Übersetzer aus dem Elamischen in das Persische abgeirrt ist, das keine Partikel der zitierten Rede kennt — die gedachten Worte sind ja einfach die elamische Umschrift eines altpersischen Satzes *dahyāuš-maiy duruvā astūv*.

Den einen Beleg für die zweite Person der Partikel der zitierten Rede sehe ich in Dar. NRa § 4 (kurz vor dem ersten der soeben angeführten zwei Belege): *an-ka*$_4$ *šá-ra-ak* EL*-man-da* (3) *ap-pa ha-ma-ak* $^{I}da-a-i̯a-u-iš$ *hu-be ap-pa* $^{I}Da-ri-i̯a-ma-u-iš$ ^{I}LUGÀL *mar-ri-iš-da n a - i n - d a* $^{I}ṣa-ul-me$ *ṣi-iš*... « wenn du wiederum (?) denkst (3): 'Wieviele (sind) jene Länder, die König Dareios besass?', (so) sieh die Bilder an" usw. Und den zweiten finde ich jetzt in Xerxes' Daiva-Inschrift (4) § 4 gegen Ende (Z. 39 f.): $^{I}ni_5$ *ak-ka*$_4$*-i̯a maš-šá an-ka*$_4$ EL*-man-d*[*a*] *sá-tá ha-ni*$_5$ (5) *ka*$_4$*-tuk-tá ku-ud-da hal-pì-in-da ir-tá-wa n é - i n - d a hu-be da-at-tá-ma iṣ-ṣi-iš* "du, der Spätere, wenn du denkst: 'Glücklich will ich sein (5) im Leben

(1) So mit Weissbach ZDMG 91 (1937) S. 86 gegenüber dem *za-la?--in-da* in Weissbachs *Achämeniden*, S. 90.

(2) Die Lesung des anlautenden Silbenzeichens ist zweifelhaft; Hüsing, *Quellen*, S. 92 ff. ist für *lam*, Weissbach, *Achämeniden* für *el*, zum Für und Wider Weissbach ZDMG 67 (1913) S. 297 f.

(3) *appa* "das, dass" ist hier vereinzelte mechanische Wiedergabe von altpersisch *tya* als Einleitung der gedachten Rede.

(4) Bei Herzfeld, *Altpersische Inschriften* (Berlin 1938) Nr. 14. Die elamische Version ist bearbeitet von Weissbach in *Symbolae Paulo Koschaker dedicatae* (Leiden 1939) S. 189-198.

(5) Elamische Umschrift des altpersischen *šiyāta ahaniy*.

und im Tode selig!'(1), (so) wandle in diesem Gesetz". In *na–in–da* bezw. *né–in–da* die zweite Person der Partikel der zitierten Rede zu sehen veranlasst mich die Tatsache, dass die auch graphisch so gut wie identischen Wörtchen an beiden Stellen eine durch EL-*ma–* "denken" eingeleitete Annahme abschliessen. Die kleine graphische oder lautliche Differenz lässt sich aus einem auch sonst gelegentlich zu beobachtenden Wechsel von *a* und *e* (*i*) bezw. *a–i* und *é–i* im Wortinnern verstehen, vgl. das Nebeneinander von *pír–šá–da–né–ka*$_4$ Dar. Elw. § 2, *pír–šá–ti–né–ka*$_4$ Xerx. Pers. a § 2, Elw. § 2, Wan § 2, *pir–šá–ut–ti–né–ka*$_4$ Xerx. Pers. ca § 2 und *pír–šá–at–ti–né–ka*$_4$ Xerx. Daiv. § 2, Pers. da § 2, AI (2) 13 § 2 (*piršatineka* = "fernhin"), sowie die schwankende Wiedergabe des Überganges vom Verbalstamm zur Endung der 2. Pers. Sing. in [*ta*]*r–tan–ti* und *tar–ti–in–ti* "du verbirgst", beide dicht nebeneinander in Beh. § 60 (vgl. noch *tar–ti–*[*in*]*–da* § 61), in [*sa*]*–ri–in–ti* "du zerstörst" und *ku–uk–da–in–da* "du erhältst" Beh. § 66 (bezw. [*sa*]*–ri–in–ti* und *ku–uk–tan–ti* Beh. § 67) sowie in den dicht aufeinander folgenden Formen *a–ni*$_5$ EL–*man–ti* "glaube nicht!", *a–ni*$_5$ *máṣ–te–in–ti* "verlass nicht!" und *a–ni*$_5$ *an–šu–da–in–ti* "sündige nicht!" Dar. NRa § 6.

Nun fasst allerdings Weissbach die beiden obigen Belege für *nanda* bezw. *nenda* anders auf. Das *nanda* von NRa § 4 hält er in *Keilinschriften der Achämeniden* S. 90, Anm. y, für eine Form von *nan–* "sprechen" und lässt den gedachten Worten ein "(und wenn du es) aussprichst" folgen (ebenso in den *Keilinschriften am Grabe des Darius Hystaspis* = *Abh. d. Sächs. Ges. d. Wiss.*, Philol.-hist. Kl. 29, 1, 1911, S. 27, Anm. v), das ein Zusatz der elamischen Version abweichend von der persischen und akkadischen wäre. Aber einen solchen Zusatz einer vollwertigen Verbalform muss man als stilistisch hart und schleppend, ja beinahe störend empfinden (3), auch wenn man auf die graphische Tatsache keinen Wert legen wollte, dass das Verbum *nan–* "sprechen" sowohl in dem häufigen *na–an–ri* "er spricht" wie in dem einmaligen *na–an–gi* "ich sprach" Beh. § 38 stets in *na–an–* und nie in *na–in–* zerlegt wird, wie es Weissbach hier annimmt. Eine vollwertige Verbalform "indem du sagst" wäre schliesslich auch nicht hinter, sondern

(1) Elamische Umschrift von altpers. *artāvā*.

(2) D. h. Herzfeld, *Altpersische Inschriften*, Berlin 1938.

(3) Zu einer Modifikation von Weissbachs Ansicht derart, dass eine zur Partikel verblasste Verbalform der ursprünglichen Bedeutung "du sagst" vorliege, kehre ich schliesslich u. S. 29 selbst zurück.

unmittelbar vor der zitierten Rede zu erwarten, wie der Beleg aus Beh. § 22 o. S. 24 zeigt. Und in dem *nenda* der Daiva-Inschrift sieht Weissbach, *Symb. P. Kosch. dedic.* (Leiden 1939) S. 197 ein "du wirst sein", mit Attraktion der Person für "ich will sein", wohl veranlasst durch den Wortlaut *artāvā ahaniy* "selig will ich sein" der altpersischen Version; auf den ersten Blick sieht elamisch *né-in-da* wie die Entsprechung von altpersisch *ahaniy* "ich will sein" aus. Aber Weissbachs Annahme a. a. O., *nenda* sei eine ausnahmsweise nach dem Muster der transitiven Verba gebildete Form anstelle des sonst belegten korrekt intransitiv gebildeten *né-ik-ti* "du wirst sein" (Beh. § 55. 64. 69), heisst doch dem Übersetzer einen sonst nicht zu belegenden groben Sprachschnitzer zutrauen (1). Weissbachs Übersetzung beider Belegstellen von *nanda* (*nenda*) ist also, jede aus anderen Gründen, bedenklich. Die verschiedene Übersetzung beider Stellen zerreisst aber ausserdem deren unverkennbare syntaktische Parallelität. Meine Auffassung nimmt demgegenüber Rücksicht auf den parallelen Bau beider Stellen und beseitigt zugleich die grammatischen Anstösse, sie darf also wohl den Vorzug beanspruchen.

Ist meine Deutung von *nanda* (*nenda*) richtig, so bleibt noch die sprachgeschichtliche Einordnung der drei Partikeln zu erörtern. Alle drei auf eine gemeinsame Grundlage zurückzuführen ist wohl unmöglich, vielmehr schliessen sich *manka* und *mara* gegenüber *nanda* (*nenda*) enger zusammen. Mit dem gemeinsamen Grundelement *ma-* dieser beiden weiss ich freilich vorderhand auch nichts Genaueres anzufangen. Aber die Suffixe *-nka* und *-ra* sind als Kennzeichen der ersten und dritten Person am Subjunktiv des Verbums vor allem aus den altelamischen Texten bekannt, vgl. etwa im Anschluss an Bork im Artikel *Elam.* B. *Sprache* im *Reallex. d. Vorgeschichte* 3 (1925) S. 71 ff. § 14 (S. 78) die Stelle CIEl 10 a Z. 2 f. *^{d}Na-ah-hu-un-te ku-ul-la-an-ka ku-la-a ur-tu$_4$-um-pa-an-ra a-ak tu$_4$-ru-un-ka hu-ut-ta-an-ra* "als ich die Sonnengöttin angefleht (*kullan-ka*) (und) sie das Flehen mir erhört hatte (*ur-tumpa-nra*) und als sie, (was) ich ausgesprochen (*turun-ka*), getan hatte (*hutta-nra*)". Das Nebeneinander von zwei verwandten Suffixen *-k*

(1) Herzfeld spricht sich in seiner Behandlung der Daiva-Inschrift AI Nr. 14 (S. 27-35) nicht über *nenda* aus, auch ebd. S. 217 bezeichnet er es nur als eine 2. Pers. Sing., ohne sich genauer zu äussern. Man kann also nur vermuten, dass er über *nenda* ähnlich denkt wie Weissbach.

bezw. *–nki* (*–ngi*) und *–r* bezw. *–ri* beherrscht auch die elamische Nominalflexion, denn nach Wolfgang Schultz heisst *sunki–k* nicht einfach "König", sondern "ich, der König", und *sunki–r* nicht einfach "der König", sondern "er, der König" (1). Das wird besonders deutlich, wenn wir die Filiationen der in der dritten Person genannten Könige in CIEl 48 (bezw. 48a und 48b) mit den gewöhnlichen Formeln in der ersten Person vergleichen, also etwa *^{I}Šu–ut–ru–uk–^{d}Nah–hu–un–te ša–ak ^{I}Hal–lu–du–uš–^{d}In–su–uš–na–ak–r i* "(er,) Šutruk–Nahhunte, der Sohn des Hallutuš–Insušnak" CIEl 48 I 48–51 mit *ù* (bezw. *ù*) *^{I}Šu–ut–ru–uk–^{d}Nah–hu–un–te ša–ak ^{I}Hal–lu–du–uš–^{d}In–šu–ši–na–ak–g i–i k* "ich (bin) Šutruk–Nahhunte. der Sohn des Hallutuš-Inšušinak" CIEl 18, 1 f. 19, 1 f. 20, 1 f. usw. oder *^{I}Ku–ti–ir–^{d}Nah–hu–un–te ša–ak ^{I}Šu–ut–ru–uk–^{d}Nah–hu–un–te–r i* "(er), Kutir–Nahhunte, der Sohn des Šutruk–Nahhunte" CIEl 48 I 51–54 mit *ù ^{I}Ku–tir–^{d}Nah–hu–un–te ša–ak ^{I}Šu–ut–ru–uk–^{d}Nah–hu–un–te–g i–i k* "ich (bin) Kutir–Nahhunte, der Sohn des Šutruk–Nahhunte" CIEl 29, 1. 30, 1. 31, 1. Vgl. ferner die von Bork, AfO 9 (1934) S. 294 nach dem gleichen Schema verglichenen Tilulaturen aus CIEl 60, 1 f. (2) und 65, 2 ff. Die weiteren Auswirkungen dieser scharfen Scheidung zwischen erster und dritter Person auf verschiedene Gebiete der elamischen Grammatik, u. a. auch auf die Gestalt der Negation, hat Bork in dem eben und schon wiederholt genannten Aufsatz AfO 9 (1934) S. 292 ff. gezeigt. Das Nebeneinander von *manka* bei einer ersten und *mara* bei einer dritten Person als Sprecher ordnet sich also in einen grösseren sprachlichen Zusammenhang ein.

Von dem *nanda* (*nenda*) der zweiten Person gilt nicht dasselbe. Dessen Suffix *–nda* hat Parallelen nur in dem verbalen Suffix *–nda* bezw. *–nti* der 2. Pers. Sing. im Subjunktiv, vgl. die o. S. 25f. genannten Formen EL–*man–da* (EL–*man–ti*) "indem du denkst", *hal–pì–in–da* "indem du tot bist", *tar–ti–in–ti* (*tar–ti–*[*in*]*–da*) "in-

(1) Der Entdecker selbst scheint seinen Fund nicht veröffentlicht zu haben; mir wenigstens sind nur die Bemerkungen Hüsings dazu in der *Wiener Prähistorischen Zeitschrift* 7/8 (1920/21) S. 39 bekannt, die in ihren Folgerungen für das Hethitische schon damals falsch waren, aber für das Elamische unbedingt gelten; vgl. ferner Bork, Artikel *Elam.* B. *Sprache* im *Reallex. d. Vorgeschichte* 3 (1925) S. 74f. und S. 78.

(2) Statt des von Bork gebotenen *Ha–pi–ir–ti–ir* ist aber mit Hüsing, *Quellen* S. 84 *Ha–pir–ti–ir*, d. h. nach o. S. 24[2] *Ha–tam–ti–ir* "Elam", zu transkribieren.

dem du verbirgst", [*sa*]-*ri-in-ti* "indem du zerstörst", *ku-uk-da-in-da* "indem du erhältst" usw. Ein entsprechendes Suffix der 2. Pers. Sing. beim Nomen oder bei anderen Redeteilen des Achämenidisch-Elamischen ist mir nicht bekannt. Aber auch das Stammelement *na-* stimmt nicht ohne weiteres zu dem *ma-* von *manka* und *mara*, für Annahme eines ursprünglichen **ma-nda* mit assimilatorischer Entwickelung zu *nanda* fehlen alle Anhaltspunkte. Will man nicht auf jede sprachgeschichtliche Erklärung von *nanda* (*nenda*) verzichten, so hat die Annahme verbalen Ursprungs der Partikel vielleicht noch das meiste für sich, da sich das Suffix *-nda* eben nur beim Verbum anknüpfen lässt. Und dann kommt man am ehesten doch wieder auf Weissbachs Auffassung von *na-in-da* als einer Form von *nan-* "sprechen", wenn auch in etwas anderer als der o. S. 26 f. abgelehnten Form. Eine echte und vollwertige Verbalform **nanda* (**nanti*) "du sprichst" müssten wir uns **na-an-da* (**na-an-ti*) geschrieben denken, aber vielleicht stand neben dieser vorauszusetzenden Form eine aus derselben entwertete und nicht mehr als Verbalform empfundene Partikel *nanda* ebenso wie in den heutigen sächsischen Dialekten das o. S. 23 genannte *mēh* neben der echten Verbalform *meine ich*. Und wie das deutsche *mēh* infolge seines schwachen Akzentes lautlich so verstümmelt ist, dass der Sprecher keinen Zusammenhang mit der Verbalform mehr empfindet, so könnte auch die schwächere Betonung des zur Partikel erstarrten *nanda* die lautliche Entwickelung zu *nenda* verursacht haben (1).

Wäre auch meine sprachgeschichtliche Erklärung von *nanda* (*nenda*) richtig, so wäre aus der grösseren Durchsichtigkeit wohl zugleich auf jüngeren Ursprung dieser Partikel gegenüber den unklareren *manka* und *mara* zu schliessen. Für jüngere Entstehung spricht noch eine andere Überlegung. Die o. S. 27 f. besprochene Zweiteilung zwischen den Suffixen *-k* für die erste und *-r* für die 3. Person lässt sich nicht (unter Einbeziehung der 2. Person) auf eine Dreiteilung erweitern. Genaueres Zusehen ergibt vielmehr, dass das Suffix *-r* der dritten auch auf die zweite Person Bezug haben kann. Das zeigt

(1) Eine gewisse Parallele wäre auch die Verkürzung des fragenden *nicht wahr* in deutschen Dialekten, wo zwar nicht eine Verbalform, aber ein verkürzter Satz zur Partikel entwertet wird. In Chemnitz spricht man das z. B. *nĭwár*, ungefähr parallel zu italienisch *n'è vero* < *non è vero*, in Dresden aber *niwʾr* mit völliger Entstellung des Wortes *wahr* (im vollständigen Satze aber sagt auch der Dresdener *das is nĭ wár* "das ist nicht wahr").

deutlich CIEl 57, wo Šilhak-Inšušinak zunächst sagt "(den Tempel der Kiririša, den Hubannumena gebaut hatte, habe ich erneuert) und um meines Wohlergehens (?) (1) willen der Kiririša, der ... (2) Herrin, meiner Gottheit, geschenkt" (Z. 4 f. ... *a-ak ir-ki-in-ti-ú-me-ma* (2) *dKi-ri-ri-ša za-na* ▷— *Li-i̯a-an la-ha-ak-r a na-pír-ú-r i i-du-ni-ih*). Aber anschliessend wendet er sich Z. 5 f. mit der Anrede in der zweiten Person direkt an die Göttin: *e dKi-ri-ri-ša za-na* ▷— *Li-i̯a-an la-ha-ak-r a na-pír-ú-r i* "o Kiririša, ... Herrin, meine Gottheit!" und gebraucht dabei dasselbe *r*-Suffix. Ebenso spricht derselbe Herrscher, um nur noch einen Beleg von mehreren anzuführen, in CIEl 48 a, 1-4 in direkter Anrede in der zweiten Person zum Gotte: *e dIn-su-uš-na-ak te-im-ti ri-ša-ar te-im-ti a-li-me-li-r i ri-ša-a r na-ap-pi-i r-r a pa-hi-i r su-un-ki-ip-r i* "o Insušnak, grosser Herr, Herr der Akropolis (3), grosser Gott, Ahnherr (?) (4) der Könige" und verwendet dabei wieder das von der dritten Person her bekannte *r*-Suffix. Daraus ergibt sich wohl mit hinreichender Klarheit, dass die bisher geltenden Regeln über die Suffixe *-k* und *-r*, denen ich o. S. 27 f. gefolgt bin, doch noch etwas zu modifizieren sind: *-k* gilt altelamisch für die erste, *-r* aber sowohl für die dritte wie, was seltener belegt ist, für die zweite Person. Das Altelamische stellte also wenigstens in diesem Falle die zweite und dritte Person gemeinsam der ersten gegenüber, und eine Teilung nach drei Personen bestand hier zunächst nicht. Die besondere Partikel *nanda* (*nenda*) für die zweite Person erscheint also auch von dieser Seite aus als Ergebnis jüngerer Entwickelung.

(1) Diese Bedeutung von *irkinti* ist sehr wahrscheinlich, vgl. schon Hüsing, *Quellen* S. 61 (wo *kinti* angesetzt ist), Bork, *Reallex. d. Vorgeschichte* 3, S. 82.

(2) Das Adjektiv ▷— *Li-i̯a-an la-ha-ak* übersetzt Hüsing, *Quellen* S. 82 mit "Lijan bewohnend?", Bork, *Reallex. d. Vorg.* 3, S. 77 mit "Alt-Lijanisch".

(3) Dass *alimeli* und seine lautlichen Varianten Lehnwort aus akkadisch *alum ēlûm* "Akropolis" ist, hat Poebel, AJSL 49 (1933) S. 125 ff. gezeigt. Hüsing, *Memnon* 4 (1910) S. 11 f. hatte in dem zweiten Bestandteil ein zweites Wort für "wir" (neben dem bekannten *nika*) gesucht, und Bork, OLZ 1920, Sp. 158 f. hatte daraus gar eine elamische Unterscheidung zwischen inklusivem (den Angeredeten einschliessendem) und exklusivem (den Angeredeten ausschliessendem) "wir" konstruiert.

(4) Zur unsicheren Bedeutung vgl. Hüsing, OLZ 1905, Sp. 461; König, *Drei altelamische Stelen* (Leipzig 1925) S. 40, Anm. 99.

The Poetic Literature of Ugarit

Cyrus H. Gordon – Northampton, Mass.

This article is designed to serve as a chrestomathy as well as a survey of Ugaritic poetry. I trust I have accomplished this double aim by including complete citations of the longer intelligible passages in the story of the poems, as far as I am now able to tell it.

Since the appearance of my *Ugaritic Grammar* in the summer of 1940 contributions on Ugaritic have been published by Aistleitner [1], Albright [2], Baumgartner [3], Brockelmann [4], Goetze [5], Gordon [6], Obermann [7], Pedersen [8], Rosenthal [9], Schaeffer [10], and Villa [11]. Unfortunately, I have no access to the new texts and studies published in France by Cantineau [12], Dhorme [13], Thureau-Dangin [14], and

[1] See his valuable review of the *Grammar* in *Biblica* 22, 1941, 216-223.

[2] "Two Letters from Ugarit", BASOR 82, April 1941, 43-49.

[3] "Ras Shamra und das Alte Testament", TRu 12, 1940, 163-188. (Not yet accessible to me).

[4] "Zur Syntax der Sprache von Ugarit", *Orientalia* 10, 1941, 223-340.

[5] "Is Ugaritic a Canaanite Dialect?", *Language* 17, 1941, 127-138; cf. 167-170.

[6] I have given a popular sketch of Ugaritic literature on pages 133-135 of my book *The Living Past*, New York, John Day Co., 1941.

[7] "Votive Inscriptions from Ras Shamra", JAOS 61, 1941, 31-45.

[8] "Die Krt Legende", *Berytus* 6, 1941, 63-105.

[9] Detailed review of my *Grammar* in *Orientalia* 11, 1942, 171-179.

[10] "How Syria was Defended against Sea-borne Invasion over Three Thousand Years Ago". ILN June 14, 1941, 778-780. The plates include six Ugaritic and Accadian texts shown on one side only.

[11] "La dea Anat e la resurrezione di Baal", SMSR 16, 1940, 103-118. (Not yet accessible to me).

[12] "La langue de Ras Shamra", *Syria* 21, 1940, 38-61.

[13] "Textes accadiens transcrits en écriture alphabétique de Ras Shamra", RA 37, 1940. 83-96.

[14] "Une tablette bilingue de Ras Shamra", RA 37, 1940, 97-118.

Virolleaud (1). I know of these French publications only through the kindness of Father A. Pohl (2).

The recent discussions of moot questions such as the vocalization of the aleph signs, the existence of yaqaṭal- and the classification of the dialect have been restatements of opinion rather than presentations of new facts. Inasmuch as I have nothing decisive to add to what has already been stated in my *Grammar,* I see no point in dwelling on those matters here.

On these pages the system of text references, transliteration and editing is that used in the *Grammar.*

Our first glimpse of the theogony is in a tablet about the birth of the beautiful and gracious gods. We do not know if or how ʾIl, the " Creator of Creatures ", fashioned his two wives, but we find him kissing their lips sweet as grapes. They conceived and bore Šaḥr, the morning star, and his brother, Šalâm; whereupon ʾIl gets the news of their birth:

(52 : 49) *yhbr* .	He bends ·
špthm . *yš*[*q*]	Their lips he kisses.
(50) *hn* . *špthm* . *mtqtm* .	Lo their lips are sweet
mtqtm . *klrmn*[*m*]	Sweet as grapes.
(51) b*m* . *nšq* . *whr* .	Through kissing and conceiving
bḫbq . ⟨*w*⟩*ḥmḫmt* .	Through embracing and passion
tqt[*nṣn*	They go into labor
w] (52) *tldn šḥr* . *wšlm*	And bear Šaḥr and Šalâm.
rgm . *lil* . *ybl* .	Word is brought to ʾIl:
a[*tt*] (53) *il* . *ylt*	The wives of ʾIl have borne.
mh . *ylt* .	What have they borne?
yldy . *šḥr* . *wšl*[*m*]	My children, Šaḥr and Šalâm.

They are only babies to the gods of Ugarit but compared with us mortals they are giants indeed. For when they are weaned, they

(1) " A propos du nom de *Nqmd* < *Nqm-(H)d* ", *Syria* 21, 1940, 110-112; " Les villes et les corporations du royaume d'Ugarit ", *Syria* 21, 1940, 123-151; " La légende du roi Kérèt d'après de nouveaux documents ", Mélanges Syriens (II) 755-762.

(2) One may keep up to date on Ugaritica by consulting the semi-annual " Keilschriftbibliographie " in *Orientalia* (q. v. for the abbreviations of journals).

stretch one lip to heaven and the other to the earth, so that they devour both the fowl of the heaven and the fish of the sea; and on this nourishment they attain mature godhood.

Of the birth of the seventy deities that ʾAṯirat bore to ʾIl we do not yet know. New tablets may fill some of this gap. From the creation of the second generation of the gods we turn to one of the main cycles of the Ugaritic myths, the Baʿl Cycle dealing with the great dying god of fertility.

In 67 : I Môt, the god of sterility or death, seems to be instructing Baʿl how to vanquish the seven-headed Leviathan. After conquering Leviathan, Baʿl is mated with a heifer that bears him a bull-calf and Baʿl rejoices greatly on being blessed with this son (67 : V ; 76 : III).

While we do not know how Baʿl met his death on this occasion, we now read of him lying dead, prostrate in a field. When ʾIl hears of this, he steps first from his throne to his footstool, then from his footstool to the ground, where he sits covering his head with the " dust of mourning " and girding himself with sackcloth :

(67 : VI : 5) [*m*]*ġny* ([1]) (6) *lnʿmy* . *arṣ* . d*br*	We arrive at the pleasantness of the land of Dbr.
(7) *lysmt* . *šd* . *Šḫlmmt*	At the beauty of the fields of Šḫlmmt.
(8) *mġny* . *lbʿl* . *n*p*l* . *la*(9)*rṣ* .	We came upon Baʿl, fallen on the earth.
mt . *aliyn bʿl*	Dead is Aliyn Baʿl
(10) *ḫlq* . *zbl* . *bʿl* . *arṣ*	Perished, the Prince, Lord of Earth !
(11) *apnk* . *ltpn* . *i*l (12) *dpid* . yr*d* . *lksi* . *yṯb* (13) *lhdm* .	Thereupon Ltpn, God of *Mercy*, Goes down from the throne, sits on the footstool.
wl . *hdm* . *yṯb* (14) *larṣ* .	And from the footstool sits on the earth.
yṣq . ʿ*mr* (15) *un* . l*rišh* .	He pours the *ashes* of mourning on his head.

([1]) See *Grammar*, p. 49, § 8. 4 for this dual. Whenever the reader has difficulty in locating the discussion of a given passage or word, he would do well to look up the text in question in the index of citations on pp. 112-128 of the *Grammar*.

ʿpr . plṯt (16) *l . qdqdh .*	The dust of wallowing on his pate.
lpš . yks (17) *mizrtm .*	(With) *sackcloth* he covered (his) *loins.*
(22) *yšu . gh*	He lifts his voice.
wyṣḥ	And shouts (1):
(23) *bʿl . mt .*	Baʿl is dead!
my . lim . bn (24) *dgn .*	Who are the people of Dagân's Son?
my . hmlt . aṯr (25) *bʿl*	Who are the multitudes of Aṯr–Baʿl?
ard . barṣ	I shall go down into the earth .....

ʿAnat too hears of her beloved Baʿl's death and rushes to the scene where she gets the sun-goddess, Šapš, to place his corpse on her (ʿAnat's) shoulders so that she may carry him up to Ṣapân, his mountain home. There she buries him, mourns for him and offers sacrifices in groups of seventy as a memorial for Baʿl:

(62 : I : 8) *trd . nrt* (9) *ilm . špš .*	The Luminary of the Gods, Šapš, goes down.
ʿd . tšbʿ . bk	Until she is sated with weeping
(10) *tšt . kyn . udmʿt*	She drinks tears like wine (2).
gm (11) *tṣḥ . lnrt . ilm . špš*	Aloud she shouts to the Luminary of the Gods, Šapš:
(12) *ʿms mʿ . ly . aliyn . bʿl*	Load, I pray, Aliyn Baʿl on for me.
(13) *tšmʿ . nrt . ilm . špš*	The Luminary of the Gods, Šapš, hearkens.
(14) *tšu aliyn . bʿl .*	She lifts Aliyn Baʿl
lktp (15) *ʿnt . ktšth .*	On the shoulders of ʿAnat she sets him.
tšʿlynh (16) *bṣrrt . ṣp{ʿ}n*	She raises him up into the heights of Ṣapân.

(1) For a similar parallelistic cliché, cf. Job 3 : 2, 6 : 1, 9 : 1 etc. :

ויען איוב	And Job answers
ויאמר	And says:

(2) It is preferable to take *tšt* as the correspondent of Hebr. תשתה instead of תשית, in the light of Job 15 : 16 : אישׁ־שׁתה כמים עולה "a man drinking injustice like water".

tbkynh (17) *wtqbrnh* .	She weeps for him and buries him
tštnn . *bḫrt* (18) *ilm* . *arṣ* .	She sets him in the *niches* of the *ghosts* (1) of the earth.
tṯbḫ . *šbᶜm* (19) *rumm* .	She slaughters seventy buffaloes
kgmn . *aliyn* (20) bᶜl .	As the memorial of Aliyn Baᶜl;
tṯbḫ . *šbᶜm* . *alpm*	She slaughters seventy oxen
(21) [*kg*]*mn* . *aliyn* . *bᶜl*	As the memorial of Aliyn Baᶜl;
(22) [*tṯ*]*bḫ* . *šbᶜm* . *ṣin*	She slaughters seventy head of small cattle
(23) [*kgm*]*n* . *aliyn* . *bᶜl*	As the memorial of Aliyn Baᶜl;
(24) [*tṯ*]b*ḫ* *šbᶜm* . *aylm*	She slaughters seventy deer
(25) [*kgmn*] *aliyn* . *bᶜl*	As the memorial of Aliyn Baᶜl;
(26) [*tṯbḫ* *š*]bᶜ*m* . *yᶜlm*	She slaughters seventy wild-goats
(27) [*kgmn al*]iyn . *bᶜl*	As the memorial of Aliyn Baᶜl;
(28) [*tṯbḫ* *šbᶜm y*]ḫ*mrm*	She slaughters seventy roebucks
(29) [*kgmn aliyn bᶜl*]	As the memorial of Aliyn Baᶜl.

Then the gods are confronted with the problem of who is to rule the earth in Baᶜl's stead. ᶜAnat comes to ʾIl and his wife ʾAṯirat and says that they may rejoice, for another child of theirs is to be chosen to rule the world. They rule out one of ʾAṯirat's sons for reasons that are still obscure to us and then they select their son ᶜAṯtar the Terrible to exercise sovereignty:

(49 : I : 4) [*id*]k . *lttn* *pnm* . ᶜ*m* (5) [*i*]l .	Then she sets face toward ʾIl
mbk *nhrm* .	(At) the torrents of the rivers
qrb (6) [*a*]*pq* . *thmtm* .	The midst of the streams of the Two Deeps.
tgly . *šd* (7) *il*	She *enters* the *domain* of ʾIl
wtbu . *qrš* . (8) *mlk* . *ab* . *šnm* .	And comes into the *terrain* of the King, Father of Šnm.
lṗᶜn (9) *il* . *thbr* . *wtql*	At the feet of ʾIl she bows and falls

(1) My translation of *ilm* here is suggested by 1 Sam. 28 : 13 : אלהים ראיתי עלים מן־הארץ "I see ghosts rising from the earth". However, the fact that *ilm arṣ* has not yet occurred without *-m* lends some support to Ginsberg's taking *ilm* as "mute" (m. pl. const.); cf. Heb. אִלֵּם. My suggestion reckons with *-m* as the enclitic, which is often attached to constructs (*Grammar*, p. 76, n. 1).

(10) *tštḥwy . wtkbdnh*	Prostrates herself and honors him.
(11) *tšu . gh .*	She lifts her voice
wtṣḥ .	And shouts:
tšmḫ ht (12) *aṯrt . wbnh .*	Let ʾAṯirat rejoice and her children
ilt . wṣb (13) *rt . aryh .*	The Goddess and the band of her kin!
kmt . aliyn (14) *bʿl .*	For Aliyn Baʿl is dead
kḫlq . zbl . bʿl (15) *arṣ*	For the Prince, Lord of Earth, has perished!
gm . yṣḥ il (16) *lrbt . aṯrt ym .*	Aloud shouts ʾIl to Lady ʾAṯirat of the Sea:
šmʿ (17) *lrbt . a[ṯrt] ym .*	Hear, O Lady ʾAṯirat of the Sea!
tn (18) *aḥd . b . bnk* (?) *amlkn*	Give one *of thy sons!* I shall make him king.
(19) *wtʿn . rbt . aṯrt ym*	And Lady ʾAṯirat of the Sea answers:
(20) *bl . nmlk . ydʿ . ylḥn*	Let us surely make Yaddûʿ Ylḥn king.
(21) *wyʿn . ltpn . il* d⟨*p*⟩i(22)*d .*	And Ltpn, God of *Mercy,* answers:
dq . anm . lyrẓ (1) (23) *ʿm . bʿl .*	*Shall one feeble of strength vie* with Baʿl?
lyʿdb . mrḥ (24) *ʿm . bn . dgn . kt msm*	Even make proud with Dagân's Son the *crown* (2) of *glory* (3)?
(25) wʿn . *rbt . aṯrt ym*	And Lady ʾAṯirat of the Sea answers:
(26) *blt . nmlk . ʿṯtr . ʿrẓ*	Let us surely make ʿAṯtar the Terrible king.
(27) *ymlk . ʿṯtr . ʿrẓ*	ʿAṯtar the Terrible becomes king.
(28) *apnk . ʿṯtr . ʿrẓ*	Thereupon ʿAṯtar the Terrible
(29) *yʿl . bṣrrt . ṣpn*	Goes up into the heights of Ṣapân
(30) *yṯb . lkḫṯ aliyn* (31) *bʿl .*	Sits on the throne of Aliyn Baʿl.

(1) Cf. Heb. רוּץ (< **rwẓ*) "to run". Also possible paleographically, and with no essential change in interpretation, is *lyrpʿ*: *Shall one feeble in strength be elevated* (cf. رفع).

(2) See *Grammar* § 4. 17.

(3) Cf. *ysm* (< **wsm*); *Grammar* § 14. 383.

pʿnh . ltmġyn (32) *hdm*	His feet reach the footstool
rišh . lymġy (33) *apsh .*	His head reaches the top.
wyʿn . ʿṯtr . ʿrẓ	And ʿAṯtar the Terrible says:
(34) *lamlk . bṣrrt . ṣpn*	I am indeed king in the heights of Ṣapân.
(35) *yrd . ʿṯtr . ʿrẓ .*	ʿAṯtar the Terrible goes down
yrd (36) *lkḫṯ . aliyn . bʿl*	Goes down from the throne of Aliyn Baʿl
(37) *wymlk . barṣ . il . klh*	And rules over all the land of the god.

We next find ʿAnat and Môt conversing. She asks him for her brother Baʿl. Môt tells her that he has killed Baʿl. She has been looking for revenge and, after biding her time in Near East fashion, she wreaks vengeance on Môt:

(49 : II : 11) *tšu . gh .*	She lifts her voice
w[*tṣ*](12)*ḫ .*	And shouts:
at . mt . tn . aḫy .	Come, Môt, give (me) my brother!
(13) *wʿn* b*n . ilm . mt .*	And the god Môt answers:
mh (14) *taršn . lbtlt . ʿnt*	What dost thou wish, O Virgin ʿAnat?
(15) *an . itlk . waṣd . kl* (16) *ġr .*	I was going and treading every
lkbd . arṣ .	mountain to the midst of the land.
kl . gbʿ (17) *lkbd . šdm*	Every hill to the midst of the fields.
npš ḫsrt (18) *bn . nšm .*	Breath was missing among men
npš . hmlt . (19) *arṣ .*	The breath of the multitudes of the earth.
mġt . lnʿmy . arṣ (20) *dbr .*	I came to the pleasantness of the land of Dbr
ysmt . šd . šḫlmmt	The beauty of the fields of Šḫlmmt.
(21) *ngš . ank . aliyn bʿl*	I chew Aliyn Baʿl
(22) *ʿdbnn ank . (k)imr . bpy*	I make him like a lamb in my mouth
(23) *klli . bṯbrnqy . ḫtu hw*	Like a kid in my *jaws* he is *crushed.*
(24) *nrt . il*m *. špš . ṣḫrrt*	The Luminary of the Gods, Špš, *burns*

(25) *la šmm . byd . bn ilm . mt*	The heavens *glow on account of* the god Môt.
(26) *ym . ymm . yᶜtqn .*	A day, two days pass ;
lymm (27) *lyrḫm .*	From days to months.
rḫm . ᶜnt . tngth	The maiden ᶜAnat meets him.
(28) *klb . arḫ . lᶜglh .*	Like the heart of a cow toward her calf
klb (29) *ṯat . limrḥ .*	Like the heart of a ewe towards her lamb
km . lb (30) *ᶜnt . aṯr . bᶜl .*	So is the heart of ᶜAnat *toward* Baᶜl.
tiḫd (31) *bn . ilm . mt .*	She seizes the god Môt.
bḫrb (32) *tbqᶜnn .*	With a sword she cleaves him
bḫṯr . tdry(33)*nn .*	With a *pitchfork* she winnows him
bišt . tšrpnn	With fire she burns him
(34) *brḫm . tṯḫnn .*	In the millstones she grinds him
bšd (35) *tdrᶜnn*	In the field she plants him.
širḥ . ltikl (36) *ᶜṣrm*	The birds devour his *flesh*
mnth . ltkly (37) *npr .*	The – – – destroys his *portion*
[*š*]*ir . lšir . yṣḫ*	*Flesh* cries to *flesh*.

Both gods and men are told of things to come through dreams. This time ʾIl has a dream in which the heavens rain oil and the wadies run with honey. This means that nature is plentiful again and that accordingly Baᶜl, the god of fertility, has been brought back to life. ʾIl tells ᶜAnat, who is overjoyed at the news, what to say to Šapš, who will again aid in the search for Baᶜl. ᶜAnat meets Šapš and delivers the message dictated by ʾIl. Šapš is willing to help find Baᶜl :

(49 : III : 2) *whm . ḫy . a*[*liyn bᶜl*]	And lo Aliyn Baᶜl is alive
(3) *whm . iṯ . zbl . bᶜ*[*l arṣ*]	And lo the Prince, Lord of Earth, exists.
(4) *bḫlm . ltpn . il . dpid*	In a dream (of) Ltpn, God of *Mercy*,
(5) *bšrt . bny . bnwt*	In a vision (of) the Creator of Creatures,
(6) *šmm . šmn . tmṭrn*	The heavens rain oil
(7) *nḫlm . tlk . nbṭm*	The wadies run with honey.

(8) *wid*ᶜ . *kḫy* . *aliyn* bᶜl	And I know that Aliyn Baᶜl is alive
(9) *kiṯ* . *zbl* . *bᶜl* . *arṣ*	That the Prince, Lord of Earth, exists.
(10) *bḫlm* . *ltpn il dpi*[*d*]	In a dream (of) Lṭpn, God of *Mercy,*
(11) *bšrt* . *bny* . *bnwt*	In a vision (of) the Creator of Creatures,
(12) *šmm* . *šmn* . *tmṭr*n	The heavens rain oil
(13) *nḥlm* . *tlk* . *nbṭm*	The wadies run with honey.
(14) *šmḫ* . *ltpn* . *il* . *dpid*	Lṭpn, God of *Mercy,* rejoices.
(15) *pᶜnh* . *lhdm* . *yṭbd*	He puts his feet on the footstool
(16) *wyprq* . *lṣb wyṣḥq*	And he breaks *sorrow* and laughs.
(17) *yšu* . *gh* . *wyṣḥ*	He raises his voice And shouts:
(18) *aṭbn ank* . *wanḫn*	I shall sit and rest
(19) *wtnḫ* . *birty* . *npš*	And my soul will rest in my breast
(20) *kḫy aliyn bᶜl*	For Aliyn Baᶜl is alive
(21) *kiṯ zbl bᶜl arṣ*	For the Prince, Lord of Earth, exists.
(22) *gm* . *yṣḥ* . *il* . *lbtlt* (23) ᶜ*nt*	Aloud ʾIl shouts to the Virgin ᶜAnat.
šmᶜ . *lbtlt* . ᶜ*n*[*t*]	Hear, O Virgin ᶜAnat!
(24) *rgm* . *lnrt* . *il*⟨*m*⟩ . *šp*[*š*]	Speak to the Luminary of the Gods, Šapš!
(IV : 25) *pl* . ᶜ*nt* . *šdm* . *yšpš*	*Parched* (1) *is the furrow* (2) *of the fields,* O Šapš!
(26) *pl* . ᶜ*nt* . *šdm* . il .	*Parched is the furrow of the god's fields.*
(27) *yštk bᶜl* . ᶜ*nt* . *mḫrṯt*	Baᶜl *neglects the furrow of ploughing.*
(28) iy . *aliyn* . *bᶜl*	Where is Aliyn Baᶜl?
(29) *iy* . *zbl* . *bᶜl* . *arṣ*	Where is the Prince, Lord of Earth?
(30) *ttbᶜ* . *btlt* . ᶜ*nt*	The Virgin ᶜAnat departs.

(1) Cf. فلّ "parched land".

(2) Cf. מענה (1 Sam. 14 : 14), מַעֲנוֹת (Ps. 129 : 3).

(31) *idk . lltn . pnm* (32) *ᶜm . nrt . ilm . špš* — Then she sets face toward the Luminary of the Gods, Šapš.

(33) *tšu . gh . wtṯh* — She lifts her voice And shouts:

(34) *tḫm . ṯr . il . abk* — The message of Ṯôr–ʾIl, thy father,

(35) *hwt . ltpn . ḥtk*k — The utterance of Ltpn, thy begetter:

(36) *pl . ᶜnt . šdm . yšp*š — *Parched in the furrow of the fields,* O Šapš!

(37) *pl . ᶜnt . šdm . il .* — *Parched is the furrow of the god's fields.*

y[*štk–*] (38) *bᶜl . ᶜnt . mḫrṯh* — Baᶜl *neglects the furrow of his ploughing.*

(39) *iy . aliyn . bᶜl* — Where is Aliyn Baᶜl?

(40) *iy . zbl . bᶜl . arṣ* — Where is the Prince, Lord of Earth?

(41) *wtᶜn . nrt . ilm* š[*pš*] — And the Luminary of the Gods, Šapš, answers:

(42) *šdyn . ᶜn . b . qbt*[ ] — – – – – – – – – – – – – – – – –

(43) *bllyt . ᶜl . umtk* — In the – – – of thy kinsman.

(44) *wabqṯ . aliyn . bᶜl* — And I shall look for Aliyn Baᶜl.

(45) *wtᶜn . btlt . ᶜnt* — And the Virgin ᶜAnat answers:

(46) *an . lan . yšpš* — *Where, whither,* O Šapš?

(47) *an . lan . il . yq*r — *Where, whither,* ʾIl – – –

When the sun-goddess finds Baᶜl, he is again fighting with Môt. Both of them have come back to life and are once more engaged in ferocious combat, goring and biting like beasts. Šapš warns Môt to desist, lest ʾIl find out what he is doing and deprive Môt of throne and sovereignty:

(49 : VI : 16) *ytᶜn . kgmrm* — They *fight* like *gmr*-animals

(17) *mt ᶜz . bᶜl . ᶜz . yngḫn* — Môt is strong, Baᶜl is strong; They gore like buffaloes

(18) *krumm . mt . ᶜz . bᶜl* — Môt is strong, Baᶜl is strong; They bite like serpents

(19) *ᶜz . ynṯkn . kbṯnm* — Môt is strong, Baᶜl is strong; They *kick like* steeds

(20) *mt . ᶜz . bᶜl . ᶜz . ymṣḫn* — Môt falls, Baᶜl falls.

(21) *klsmm . mt . ql* — *Go up, I pray,* Šapš!

(22) *bᶜl . ql . ᶜln . špš* — She shouts to Môt

(23) *tṣḫ . lmt .*

ṣmᶜ . mᶜ (24) *lbn . ilm . mt .*	Hear, pray, O god Môt!
ik . tmtḫ(25)*ṣ . ᶜm . aliyn . bᶜl*	How canst thou battle with Aliyn Baᶜl?
(26) *ik . al . yšmᶜk . ṯr* (27) *il . abk .*	How will Ṯôr-ʾIl, thy father, not hear thee?
l . ysᶜ . alt (28) *ṯbṯk .*	He will surely remove the throne on which thou sittest,
lyḥpk . ksa . mlkk	Upset the chair of thy kingship
(29) *lyṯbr . ḫṭ . mṯptk*	Break the scepter of thy sovereignty.
(30) *yr*u! *. bn . il*⟨*m*⟩ *mt .*	The god Môt is afraid;
ṯtᶜ v(31)*dd . il . ġzr*	ʾIl's beloved, the Hero, is terrified.

Later we read that Baᶜl, who as yet has no house, wants one so as to be like the other gods, who have homes. ᶜAnat is naturally sympathetic toward Baᶜl's desire for a house and wants to help him get ʾIl's permission to have one built. But neither gods nor men do things directly. They go first to one or more lesser lights along the line and so finally get to the important personage who has the ultimate say. ᶜAnat and Baᶜl therefore go to ʾAṯirat who, after hesitating a little, promises to intercede so as to get ʾIl's consent to have a palace constructed for Baᶜl:

(51 : III : 23) *aḫr . mġy . aliyn . bᶜl*	After(wards?) Aliyn Baᶜl arrives
(24) *mġyt . btlt . ᶜnt*	Arrives the Virgin ᶜAnat.
(25) *tmgnn . rbt . aṯrt ym*	They entreat Lady ʾAṯirat of the Sea;
(26) *tġẓyn . qnyt ilm*	They beseech the Creatress of the Gods.
(27) *wtᶜn . rbt . aṯrt ym*	And Lady ʾAṯirat of the Sea answers:
(28) *ik . tmgnn . rbt* (29) *aṯrt . ym .*	How can ye entreat Lady ʾAṯirat of the Sea
tġẓyn (30) *qnyt . ilm ,*	(Even) beseech the Creatress of the Gods?
mgntm (31) *ṯr . il . dṗid .*	Have ye entreated Ṯôr, God of *Mercy,*
hm . ġẓtm (32) *bny . bnwt*	Or besought the Creator of Creatures?
wtᶜn (33) b*tlt . ᶜnt .*	And the Virgin ᶜAnat replies:

nmgn (34) [–]*m . rbt . aṯrt . ym*	We do entreat Lady ʾAṯirat of the Sea
(35) [*n*]*ǵẓ . qnyt . ilm*	We beseech the Creatress of the Gods.

Aṯirat tells her lackey Qdš–wa–Amrr to saddle and harness her donkey. He obeys and lifts his mistress ʾAṯirat onto the donkey, whereupon she rides off to ʾIl's domain, at the source of the Two Deeps, where she is received by ʾIl:

(51 : IV : 8) *yšmᶜ . qd⟨š⟩ . wamr*[*r*]	Qdš–wa–Amrr hearkens.
(9) *mdl . ᶜr .*	He saddles an ass
ṣmd . pḫl	Hitches a donkey,
(10) *št . gpnm . dt . ksp*	Places trappings of silver
(11) *dt . yrq . nqbnm*	Saddlery of gold,
(12) *ᶜdb . gpn . atnth*	Fixes the trappings of her she-asses.
(13) *yḫbq . qdš . wamrr*	Qdš–wa–Amrr embraces,
(14) *yštn . aṯrt . lbmt . ᶜr*	Places ʾAṯirat on the back of the ass
(15) *lysmsmt . bmt . pḫl*	On the beauty of the donkey's back.
(16) *qdš . yuḫdm . šbᶜr*	Qdš *begins to shine*
(17) *amrr . kkbkb .*	Amrr, like a star.
lpnm (18) *aṯr . btlt . ᶜnt*	Forward marches the Virgin ᶜAnat
(19) *wbᶜl . tbᶜ . mrym . ṣpn*	And Baᶜl departs *to* the crest of Ṣapân.
(20) *idk . lttn . pnm* (21) *ᶜm . il . mbk . nhrm*	Then she sets face toward ʾIl (At) the torrents of the rivers
(22) *qrb . apq . thmtm*	The midst of the streams of the Two Deeps.
(23) *tgly . šd . il .*	She *enters* the domain of ʾIl
wtbu (24) *qrš . mlk . ab . šnm*	And comes into the *terrain* of the King, Father of Šnm.
(25) *lpᶜn . il . thbr . wtql*	At ʾIl's feet she bows and falls
(26) *tštḫwy . wtkbdh*	Prostrates herself and honors him.
(27) *hlm . il . kyphnh*	As soon as ʾIl sights her
(28) *yprq . lṣb . wyṣḥq*	He breaks *sorrow* and laughs.
(29) *pᶜnh . lhdm ytpd .*	His feet he sets on the footstool
wykrkr (30) *uṣbᶜth .*	And twiddles his fingers.

yšu . gh .	He lifts his voice
wy[ṣḥ]	And shouts:
(31) *ik . mġyt . rbt . aṯr[t y]m*	How did Lady ʾAṯirat of the Sea arrive?
(32) *ik . atwt . qnyt . i[lm]*	How did the Creatress of the Gods come?
(33) *rġb . rġbt . wtġt[– –]*	(If) thou art indeed hungry, then *– – eat – –*
(34) *hm . ġmu . ġmit . wᶜs[– –]*	Or thirsty, then *– – drink – –*
(35) *lḥm . hm . štym .*	Eat or drink.
lḥ[m] (36) *bṯlḥnt . lḥm*	Eat bread from the tables
št[ym] (37) *bkrpnm . yn .*	Drink wine from the jars
bk⟨s⟩ . ḫrṣ (38) *dm . ᶜṣm .*	From a *cup* of gold the blood of vines.

ʾIl is quite agreeable. In fact, he is never known to refuse a request; though his permission must always be asked. He now declares that Baᶜl is to get a palace; not just a plain palace but one of cedar and brick and of gold and silver and gems. ᶜAnat is overjoyed and goes to Baᶜl to break the good news. The mountains coöperate and supply great quantities of gold and silver. Then the "Vulcan" of the gods, Kṯr–wa–Ḫss, arrives to discuss the specifications of the palace. He and Baᶜl at first disagree on the subject of windows. Subsequently, a fire burns the palace for six days and nights and on the seventh day, when the fire departs, lo the palace is made of gold and silver. What this means remains enigmatic. Perhaps the precious metal was overlaid on wood and when the wood was then burned away the silver and gold would be left in place. More probably, however, magic was at work to adorn Baᶜl's house by some supernatural effect of fire. In any case, the house is completed and Baᶜl gives a feast for his brothers and sisters, the seventy offspring of ʾAṯirat. Many fatlings are slain and the servings of wine are generous. Baᶜl as host satisfies several categories of gods and corresponding goddesses with wine:

(51:IV:48) *yṣḥ* (49) a*ṯrt . wbnh .*	There shout ʾAṯirat and her children
ilt . wṣbrt (50) ar*yh .*	The goddess and the band of her kin:
wn . in . bt . lbᶜl (51) *km ilm*	And lo there is no house for Baᶜl like the gods

wḥẓr . kbn . aṯrt	Nor a court like the sons of ʾAṯirat.
(52) *mṯb il*	The dwelling of ʾIl
mẓll . bnh	The shelter of his children
(53) m*ṯb rbt . aṯrt . ym*	The dwelling of Lady ʾAṯirat of the Sea
(54) *mṯb . klt . knyt*	The dwelling of the – – – *brides*
(55) *mṯb . pdry . bt ar*	The dwelling of Pdry, Girl of Light
(56) *mẓll . ṯly bt rb*	The shelter of Ṯly, Girl of Rb
(57) *mṯb arṣ⟨y⟩ bt yᶜbdr*	The dwelling of Arṣy, Girl of Yᶜbdr.
(58) *wyᶜn ltpn il dpi*[*d*]	And Ltpn, God of *Mercy,* answers:
(59) pᶜ*db . an . ᶜnn . aṯrt*	I *both serve* – – – ʾAṯirat
(60) *pᶜbd . ank . aḫd ulṯ*	*And* I *serve seizing* – – –
(61) *hm . amt . aṯrt . tlbn* (62) *lbnt*	*Lo the handmaid of* ʾAṯirat will make bricks.
ybn . bt . lbᶜl (V : 63) *km ilm .*	A house shall be built for Baᶜl like the gods
wḥẓr . kbn . aṯrt	Even a court, like the sons of ʾAṯirat.
(64) *wtᶜn . rbt aṯrt ym*	And Lady ʾAṯirat of the Sea answers:
(65) *rbt . ilm . lḥkmt*	Thou art great, ʾIl, thou art verily wise
(66) *šbt . dqnk . ltsrk*	The grey of thy beard has instructed thee.
(67) *rḫnlt . d*[–] *. lirtk*	*R.-gems of* – – – for thy breast (1).
(68) *wnap . ᶜdn . mṯrh*	And – – – *the time of* his rain
(69) bᶜ*l . yᶜdn . ᶜdn . ṯkt . bglṯ*	Baᶜl *fixes the time of* – – – – – –.
(70) *w⟨y⟩tn . qlh . bᶜrpt*	And he gives forth his voice in the clouds
(71) *šrḥ . larṣ . brqm*	Flashes lightning to the earth.
(72) b*t . arzm . ykllnh*	(As) a house of cedars he completes it
(73) *hm . bt . lbnt .* yᶜ*msnh*	Or a house of bricks he raises it.
(74) *lyrgm . laliyn bᶜl*	Let it be told to Aliyn Baᶜl:

(1) This may refer to the gift that visitors bring; cf. ʿnt : III : 1 cited below.

(75) *ṣḥ . ḫrn . bbht!k*	Call *weeds* into thy house
(76) *ᶜśbt . bqrb . hklk*	*Grass* in the midst of thy palace.
(77) *tblk . ǵrm . mid . ksp*	The mountains will bring thee much silver
(78) *gbᶜm . mḫmd . ḫrṣ*	The hills, the choicest of gold.
(79) *yblk . udr . ilqṣm*	The – – – will bring thee – – –.
(80) *wbn . bht . ksp . wḫrṣ*	And build a house of silver and gold
(81) *bht . ṯhrm . iqnim*	A house of lapis gems.
(82) *šmḫ . btlt . ᶜnt*	The Virgin ᶜAnat rejoices
tdᶜṣ (83) *pᶜnm .*	She *leaps* (with) her feet
wtr . arṣ	And *shoots* earth(ward).
(84) *idk . lttn . pnm* (85) *ᶜm . bᶜl .*	Then she sets face towards the
mrym . ṣpn	Lord of Ṣapân's crest
(86) *balp . šd .*	*Across* a thousand *acres*
rbt . kmn	A myriad of *hectares*
(87) *ṣḫq . btlt . ᶜnt*	The Virgin ᶜAnat laughs.
tšu (88) *gḥ .*	She lifts her voice
wtṣḥ .	And shouts:
tbšr bᶜl	Be felicitated, Baᶜl.
(89) *bšrtk . yblt .*	I bring thy glad tidings.
*y*bn (90) *bt . ḥk . km . aḫk .*	A house will be built for thee like thy brethren
wḫẓr (91) *km . aryk .*	Even a court, like thy kin.
ṣḥ . ḫrn (92) *bbhtk .*	Call *weeds* into thy house
ᶜśbt . bqrb (93) *hklk .*	*Grass* into the midst of thy palace.
tblk . ǵrm (94) *mid . ksp .*	The mountains will bring thee much silver
gbᶜm . mḫmd . (95) *ḫrṣ .*	The hills, the choicest of gold.
wbn . bht . ksp (96) *wḫrṣ .*	And build a house of silver and gold
bht . ṯhrm (97) *iqnim .*	A house of lapis gems.
šmḫ . aliyn (98) *bᶜl*	Aliyn Baᶜl rejoices.
ṣḥ . ḫrn . bbhth	He calls *weeds* into his house
(99) *ᶜśbt . bqrb hklh*	*Grass* into the midst of his palace.
(100) *yblnn ǵrm . mid . ksp*	The mountains bring him much silver

(101) *gbᶜm . lḥmd . ḫrṣ*	The hills, the choicest of gold.
(102) *yblnn . udr ilqṣm*	The – – – bring him – – – .
(103) *yakl kṯr . whṣs*	He *commissions* Kṯr–wa–Ḫss.
(104) *wṯb lmspr . .*	And to return to the story:
ktlakn (105) *ǵlmm*	When the lads were sent (1).
(106) *aḫr . mǵy . kṯr . whṣs*	After(wards) Kṯr–wa–Ḫss arrives,
(107) *št . alp . qdmh .*	He sets an ox before him
mra (108) *wtk* (2) *. pnh .*	A fatling in front of his face
tᶜdb . ksu (109) *wyṯṯb .*	A chair is set and he is seated
lymn . aliyn (110) bᶜl .	At the right of Aliyn Baᶜl.
ᶜd . *lḥm . št*[*y ilm*]	The god(s) are/is still eating and drinking
(111) w*yᶜn* . aliy[*n bᶜl*]	And Aliyn Baᶜl answers:
(112) [– – –]b [– – – – – –]	– – – – – – – – – – –
(113) [*ḫ*]*š . bhtm* (3) . w[– – –]	*Hurry* a house *and*
(114) *ḫš . rmm . hk*[*lm*]	*Hurry,* erect a palace.
(115) *ḫš . bhtm . tbn*[–]	*Hurry,* a house shalt thou build
(116) *ḫš . trmmn . h*[*klm*]	*Hurry,* thou shalt erect a palace.
(117) *btk . ṣrrt . ṣpn*	In the midst of the heights of Ṣapân
(118) *alp . šd aḫd bt*	*Let* the house embrace a thousand *acres*
(119) *rbt . kmn . hkl*	The palace, a myriad of *hectares* (4).
(120) w*yᶜn* . *kṯr . whṣs*	And Kṯr–wa–Ḫss answers:
(121) šmᶜ . *laliyn bᶜl*	Hear, O Aliyn Baᶜl!
(122) *bn . lrkb .* ᶜ*rpt*	Perceive, O Rider of Clouds!

(1) Apparently the dictator and scribe (see *Grammar* p. 56, n. 5) paused after line 103 and at a later sitting resumed their task. Lines 104-105 are for getting their bearings, so to speak. The poem itself is continued in line 106.

(2) The prefixing of *w* to a preposition located medially in the hemistich is attested in Heb.; e. g., צר וסביב הארץ "the foe (is) round about the land" (Amos 3 : 11). See also ᶜnt : IV : 85 (cited below).

(3) Nouns for "dwelling" are often pl. in form though logically sg.; e. g., *bhtm* and *hklm* as in this passage and *ahlm* and *mškn̲t* "tent" as in 2 Aqht : V : 32-33 quoted below.

(4) This modification of de Vaux's interpretation is perhaps the best, after all; cf. *Grammar,* p. 33, n. 2.

(123) *bl . ašt . urbt . bbh*[*tm*] I shall surely put a window in the house

(124) *ḫln . bqrb . hklm* A casement in the midst of the palace.

(125) *wyʿn . aliyn bʿl* And Aliyn Baʿl replies:

(126) *al . tšt . urbt . b*[*bhtm*] Do not put a window in the house

(127) [*ḫl*]n . bqrb . hk[*lm*] A casement in the midst of the palace

(lacuna of two or three lines)

(VI : 1) *wyʿn . k*[*tr whss*]*s* And Ktr–wa–Ḫss answers:

(2) *ttb . bʿl . l*[*hwty*] Thou wilt return, Baʿl, to my word.

(3) *tn . rgm k*[*tr w*]*ḫss* Again Ktr–wa–Ḫss speaks:

(4) *šmʿ . mʿ . l*a[*li*]*yn bʿl* Hear, please, O Aliyn Baʿl!

(5) *bl . ašt . ur*[*bt*] *bbhtm* I shall surely put a window in the house

(6) *ḫln . bqr*b [*hk*]l*m* A casement in the midst of the palace.

(7) *wʿn . ali*[*yn*] b*ʿl* And Aliyn Baʿl answers:

(8) *al . tšt* u[*rb*]*t . bbhtm* Do not put a window in the house

(9) *ḫln . bq*[*rb h*]k*lm* A casement in the midst of the palace.

(10) *al . t*(u/d) [– – *pdr*]y . *bt ar* – – – not – – – Pdry, Girl of Light

(11) [– – – *ṯl*]y *bt . rb* – – – – – Ṯly, Girl of Rb,

(12) [– – – –]d*d . ilym* – – – – – *love of the gods*

(13) [– – – –]q*ṣn . wpṯm* – – – – – – – – – *spit*

(14) [– – – –] – – – –

wyʿn . kṯr (15) [*whss*] And Ktr–wa–Ḫss answers:

tṯb . bʿl . lhwty Thou shalt return, Baʿl, to my word.

(16) [– – –] *bhth tbnn* – – – – build his house

(17) [– –] *trmm . hklh* – – – – erect his palace

(18) *y*[*tl*]k (?) *llbnn . wʿṣh* He *goes* to Lebanon and its trees

(19) *l*[*š*]*ryn . mḫmd . arzh* To Siryon (and) the choicest of its cedars.

(20) *ḫ*[–*l*]*bnn . wʿṣh* – – – Lebanon and its trees

(21) *šryn . mḫmd . arzh* Siryon (and) the choicest of its cedars.

(22) *tšt* išt . *bhtm*	Fire is set on the house
(23) *nblat* . *bhklm*	Flame(s) on the palace.
(24) *hn* ym . *wṯn*	Lo a day and a second
tikl (25) *išt bhtm* .	The fire eats into the house
nblat (26) *bhklm* .	The flame(s) into the palace;
ṯlṯ . *rʾbᶜ ym*	A third, a fourth day
(27) *tikl* [*i*]št . *bhtm*	The fire eats into the house
(28) *nbla*[*t*] *bhklm*	The flame(s) into the palace;
(29) *ḫmš* . *ṯ*[*d*]*ṯ* . *ym* .	A fifth, a sixth day
tikl (30) *išt* [*b*]*htm*	The fire eats into the house
nblat (31) b[*qrb* (?) *hk*]*lm* .	The flame(s) into *the midst of* the palace;
mk (32) bšb[ᶜ] y[*mm*] .	But on the seventh day
td . *išt* (33) *bhtm* .	The fire *departs* from the house
n[*b*]l*at* . *bhklm*	The flame(s) from the palace.
(34) *sb* . *ksp* . *ḫrq*m .	He turns silver from ingots
ḫrṣ (35) *nsb* . *llbnt* .	Gold is turned from bricks.
šmḫ (36) *aliyn* . *bᶜl* .	Aliyn Baʿl rejoices:
⟨*b*⟩h*ty* . *bnt* (37) *dt* . *ksp* .	My house I have built of silver
hkly d*tm* (38) *ḫrṣ* . ᶜ*dbt* .	My palace of gold I have made.
bht[*h bᶜ*]*l* (39) *yᶜdb* .	His house Baʿl made
hd . ᶜ*db* [– – –]*t* (40) *hklh* .	Hadd made – – – – – his palace.
ṯbḫ . *alp*m [*w*] (?) (41) *ṣin* .	He slaughters great *and* small cattle
šql . *ṯr*m [*w*]m(42)*ria* .	He fells oxen and a fatling.
il⟨*m*⟩ . ᶜ*glm* . *d*[*t*] (43) *šnt* .	*Rams,* calves one year old
imr . *qmṣ* . l[*l*]*im*	Lambs (*that can be carried in the fist*), (1) kids.
(44) *ṣḫ* . *aḫh* . *bhth* .	He calls his brethren into his house
a[*r*]y*h* (45) *bqrb hklh* .	His kinsmen into the midst of his palace
ṣḫ (46) *šbᶜm* . *bn* . *aṯrt*	He calls the seventy sons of ʾAṯirat.

(1) In glyptic art, particularly of the First Dynasty of Babylon, the worshiper is often shown carrying a little kid to the god; e. g., Frankfort, *Seal Cylinders,* pls. XXVI k, l; XXVII a, b, d; XXIX b. Our passage may refer to lambs and kids small enough to be carried in a single hand (cf. especially the seal on pl. XXVII b). On most seals, however, the kid is carried in both hands; cf. Krt 160-161 (quoted below).

(47) *špq ilm . krm . y[n]*	He satisfies the lamb-gods with wine
(48) *špq . ilht ḫprt [yn]*	Satisfies the ewe-lamb goddesses with wine;
(49) *špq . ilm . alpm . y[n]*	He satisfies the bull gods with wine
(50) *špq . ilht . arḫt [yn]*	Satisfies the cow goddesses with wine;
(51) *špq . ilm . kḫṯm . yn*	He satisfies the throne gods with wine
(52) *špq . ilht . ksat [yn]*	Satisfies the chair goddesses with wine;
(53) *špq . ilm . rḫbt yn*	He satisfies the jar-gods with wine
(54) *špq . ilht . dkrt [yn]*	Satisfies the jug goddesses with wine.

Sometime thereafter Baʿl goes on a rampage and conquers no fewer than ninety cities. Later, for some reason or other, Baʿl permits Kṯr-wa-Ḫss to install a window in the palace and the divine craftsman has the cruel satisfaction of telling Baʿl "I told you so". Môt soon after aspires to rule over gods and men. And the last we hear of Baʿl in text 51 is that he is about to grapple again with Môt.

According to tablet 68, Baʿl had to kill the draconic sea-god Yamm. Kṯr-wa-Ḫss fetches two clubs for Baʿl; one called Expeller, the other called Driver. With Expeller, Baʿl strikes Yamm (= "Sea") on the back and expels him from his throne; with Driver, he strikes Yamm on the head and drives him from the seat of his authority. (Yamm's throne and seat are of course one; the duality is required by the parallelism.) Thus Baʿl uses the creations of Kṯr-wa-Ḫss with telling results and Yamm collapses and falls to the earth:

(68 : 7) *wʿn . kṯr . whss .*	And Kṯr-wa-Ḫss answers:
lrgmt (8) *lk . lzbl . bʿl .*	I tell thee, O Prince Baʿl,
ṯnt . lrkb . ʿrpt .	I declare, O Rider of Clouds;
ht . ibk (9) *bʿlm .*	Lo thine enemies, Baʿl,
ht . ibk . tmḫṣ	Lo thine enemies shalt thou smite
ht . tṣmt ṣrtk	Lo thou shalt annihilate thy foes.

(10) *tqḥ . mlk . ʿlmk*	Thou shalt take thine eternal kingdom
drkt dt drdrk	Thine everlasting dominion.
(11) *kṯr ṣmdm . ynḥṯ .*	Kṯr brings down two sticks
wypʿr (1) *. šmthm .*	And proclaims their names:
šmk at (12) *ygrš .*	Thy name, even thine, is Expeller.
ygrš . grš ym	Expeller, expel Sea!
grš ym . lksih	Expel Sea from his seat
(13) [*n*]*hr lkḥṯ drkth .*	Even River from the throne of his dominion!
trtqṣ bd bʿl	Thou shalt swoop in the hand of Baʿl
km nš(14)*r buṣbʿth .*	Like an eagle in his fingers.
hlm . ktp zbl ym	Strike the shoulders of Prince Sea
bn ydm (15) [*ṯp*]*ṭ . nhr .*	Between the hands of Judge River!
yrtqṣ . ṣmd . bd bʿl .	The stick swoops in the hand of Baʿl
km . nšr (16) b[*u*]*ṣbʿth .*	Like an eagle in his fingers.
ylm . ktp zbl ym .	It strikes the shoulders of Prince Sea
bn ydm . ṯpṭ (17) *nhr*	Between the hands of Judge River.
ʿz . ym lymk .	The Powerful One, Sea, is verily low
ltnǵṣn pnth .	His *face falls*
lydlp (18) *tmnḥ .*	His *countenance wilts.*
kṯr ṣmdm ynḥṯ .	Kṯr brings down two sticks
wypʿr šmthm	And proclaims their names:

(1) Ugaritic *pʿr* suggests the following interpretation of Job 16 : 10 :

פערו עלי בפיהם	They hurl names against me with their mouth
בחרפה הכו לחיי	With a reproach they smite my cheeks
יחד עלי יתמלאון	Together against me they are filled (*with hostility*).

My rendering of the last word is suggested by an Aramaic expression occurring in the Babylonian Talmud and Uruk Incantation; see *Orientalia* 9, 1940, 36, n. 1.

(19) *šmk . at . aymr .*	Thy name, even thine, is Driver.
aymr . mr . ym .	Driver, drive Sea!
mr ym (20) *lksih .*	Drive Sea from his seat,
nhr lkḫt . drkth .	River from the throne of his dominion.
trtqṣ (21) *bd bʿl .*	Thou shalt swoop in the hand of Baʿl
km . nšr buṣbʿth .	Like an eagle in his fingers.
hlm . qdq(22)*d zbl ym .*	Strike the head of Prince Sea,
bn . ʿnm ṯpṭ . nhr .	Between the eyes of Judge River!
yprsḫ ym	Let Sea collapse
(23) *wyql . larṣ .*	And fall to earth.
wyrtqṣ . ṣmd bd bʿl	And the stick swoops in the hand of Baʿl
(24) k[*m*] *nšr . buṣbʿth .*	Like an eagle in his fingers.
ylm . qdqd . zbl (25) [*ym*]	It strikes the head of Prince Sea
b*n . ʿnm . ṯpṭ . nhr .*	Between the eyes of Judge River.
yprsḫ . ym .	Sea collapses
yql (26) *larṣ .*	Falls to earth
tnǵṣn . pnth .	His *face falls*
wydlp . tmnh	And his *countenance wilts.*
(27) *yqṯ bʿl .*	Baʿl *conquers*
wyšt . ym .	And *vanquishes* Sea
ykly ṯpṭ . nhr	He destroys Judge River.

Parallel to the Baʿl Cycle is another series of tablets, called the ʿAnat texts. These too describe the doings of Baʿl and ʿAnat and there is some overlapping of, and inconsistencies between, the two cycles.

In the first column of the opening tablet Baʿl, at a feast, is eating his fill and drinking vast quantities of wine. He then breaks into pleasant song. After singing, he ascends to Ṣapân, where he beholds his beautiful daughters:

(ʿnt : I : 15) *alp* (16) *kd . yqḫ . bḫmr*	A thousand pitchers he takes of wine
(17) *rbt . ymsk . bmskh*	A myriad he mixes in his mixture.
(18) *qm . ybd . wyšr*	He rises, chants and sings
(19) *mṣltm . bd . nʿm*	With cymbals, a pleasant song,
(20) *yšr . ǵzr . ṯb . ql*	The hero, good of voice, sings.

(21) *ᶜl . bᶜl bṣrrt* (22) *ṣpn .*	Baᶜl goes up into the heights of Ṣapân.
ytmr . bᶜl (23) *bnth .*	Baᶜl views his daughters.
yᶜn . pdry (24) *bt . ar .*	He sees Pdry, Girl of Light,
apn . tly (25) [*bt*] r*b*	Also Ṭly, Girl of Rb.

The next column tells of ᶜAnat exulting in battle and wading in blood as she slays the people that dwell by the shores of the Mediterranean. She then goes to her palace where, after setting chairs, tables and footstools for the soldiers, she slays the soldiers with orgiastic glee. Having shed enough blood, she washes, as is her custom, with "dew of heaven, fat of earth, rain of the Rider of Clouds":

(ᶜnt : II : 5) *whln . ᶜnt tm*(6)*tḫṣ .*	And lo ᶜAnat fights
bᶜmq . tḫṭṣb . bn (7) *qrytm*	With might she battles between the cities.
tmḫṣ . lim . ḫp y[*m*]	She smites the people of the sea-shore
(8) *tṣmt . adm . ṣat . špš*	Destroys the men of the east.
(9) *tḫth . kkdrt .* r*i*[*š*]	Under her are head(s) like *balls*
(10) *ᶜlh . kirbym kp*	Over her are hands like locusts (1).
– – – – – – – – – – – – – –	– – – – – – – – – – – – – –
– – – – – – – – – – – – – –	– – – – – – – – – – – – – –
(13) *brkm . tġ*[*ll*] (14) *bdm . šmr .*	Her knees she submerges in the blood of soldiers
ḫlqm . bmm[ᶜ] (15) *mhrm*	Her *hips* in the gore of troops.
– – – – – – – – – – – – – –	– – – – – – – – – – – – – –
(17) *whln . ᶜnt . lbth . tmġyn*	And lo ᶜAnat goes to her house
(18) *štql . ilt . lhklh*	The goddess makes for her palace,
(19) *wl . šbᶜt . tmtḫṣh .*	And unto satiety she fights
bᶜmq (20) *tḫṭṣb . bn . qrtm .*	With might she battles between the cities.

(1) This passage is the more interesting in the light of an unpublished Syrian seal of the Amarna-Ugarit Age, belonging to the Pierpont Morgan Library (New York City). A heap of heads and hands is enclosed in a "garland" such as that often held by the nude female (= ᶜAnat??) in these Syrian seals. Dr. Edith von Porada, who is now preparing the Morgan seals for publication, has kindly showed me her photographs.

*tṯ*ᶜ*r* (21) *ksat . lmhr .*	She sets chairs for the troops
*ṯ*ᶜ*r . ṯlḫnt* (22) *lṣbim .*	Setting tables for the soldiers
hdmm . lǵzrm	Footstools for the heroes.
(23) *mid . tmtḫṣn . wt*ᶜ*n*	Much she fights and looks
(24) *tḫtṣb . wtḫdy* ᶜ*nt*	ᶜAnat battles and beholds.
(25) *tǵdd . kbdh . bṣḫq .*	Her liver *swells* with laughter
ymlu (26) *lbh . bšmḫt .*	Her heart is filled with joy
kbd . ᶜ*nt* (27) *tšyt .*	ᶜAnat's liver revels.
kbrkm . tǵll bdm (28) *śmr .*	To the knees she wades in the blood of soldiers
*ḫlqm . bmm*ᶜ *. mhrm*	To the hips in the gore of troops.
(29) ᶜ*d . tšb*ᶜ *. tmtḫṣ . bbt*	Until she is satisfied she fights in the house
(30) *tḫtṣb . bn . ṯlḫnm .*	Battles between the tables.
ymḫ (31) [–]d*t . dm . śmr .*	*Spilling* – – – the blood of soldiery
yṣq . šmn (32) [–]*lm . bṣ*ᶜ *.*	Pouring oil – – – – – – in/from a bowl
trḫṣ . ydh . bt(33)l*t* ᶜ*nt .*	The Virgin ᶜAnat washes her hands
*uṣb*ᶜ*th . ybmt . limm*	The Nations' Widowed-Sister-in-Law, her fingers.
(34) [*t*]*rḫṣ . ydh bdm . śmr*	She washes her hands in the blood of soldiery
(35) [*u*]*ṣb*ᶜ*th . bmm*ᶜ *. mhrm*	Her fingers in the gore of troops.
(36) [(*t*)*ṯ*ᶜ]*r mnt .*	*She sets* portions
lksat . ṯlḫnt	For the chairs, tables;
(37) l*ṯlḫn*⟨*t* ?⟩ *. hdmm .*	For the table(s), footstools.
*tṯ*ᶜ!*r . lhdmm*	She sets for the footstools
(38) [*wt*]*ḫspn . mh .*	*And* she draws water
wtrḫṣ	And washes
(39) [*t*]*l . šmm .*	(With) dew of heaven
šmn . arṣ .	Fat of earth
rbb (40) r*kb* ᶜ*rpt .*	Rain of the Rider of Clouds.

Baᶜl then sends to ᶜAnat a messenger (probably Gpn–wa–Ugr; cf. ᶜnt : III : 33), bearing a gift of precious gems for her bosom. The messenger is instructed to invite her to Baᶜl's mountain:

(ᶜnt : III : 1) [–]*št rimt* (2) *lirth .*	[?] Place *corals* on her breast
mšr . l . dd . aliyn (3) *b*ᶜ*l .*	(As) a *gift* for the love of Aliyn Baᶜl,

yd . pdry . bt . ar	The affection of Pdry, Girl of Light,
(4) *ahbt . ṭly . bt . rb .*	The Devotion of Ṭly, Girl of Rb
dd . arṣy (5) *bt . yᶜbdr .*	The love of Arṣy, Girl of Yᶜbdr.
km ǵlmm (6) *w . [– –]bn .*	Like lads and – – – – – – – – –
lpᶜn . ᶜnt . hbr (7) *wql .*	At the feet of ᶜAnat bend and fall
tštḫwy . kbd kyt	Prostrate thyself, honor her!
(8) *wrgm lbtlt . ᶜnt*	And say to the Virgin ᶜAnat
(9) *ṯny . lymmt . limm*	Declare to the Nations' Widowed Sister-in-Law:
(10) *tḫm aliyn . bᶜl .*	The word of Aliyn Baᶜl
hwt (11) *aliy . qrdm .*	The utterance of Aliy the Mighty:
– – – – – – – – – – – – – – –	– – – – – – – – – – – – – – –
– – – – – – – – – – – – – – –	– – – – – – – – – – – – – – –
– – – – – – – – – – – – – – –	– – – – – – – – – – – – – – –
(17) *rgm* (18) *iṯ . ly w . argmk*	I have a word and I tell (it) to thee
(19) *hwt . w . aṯnyk .*	An utterance and I declare (it) to thee.
rgm (20) *ᶜṣ .*	The word of the tree
wlḫšt . abn	The whisper of the stone
(21) *tant . šmm . ᶜm . arṣ*	The murmur of the heavens to the earth
(22) *thmt . ᶜmn . kbkbm*	Of the Deeps to the stars.
(23) *abn . brq . dl . tdᶜ . šmm*	I create lightning that the heavens may know
(24) *rgm ltdᶜ . nšm .*	A word that men may know
wltbn (25) *hmlt . arṣ .*	And that the multitudes of the earth may understand.
atm . wank (26) *ibǵyh .*	Come and I shall show it!
btk . ǵry . il . ṣpn (27) *bqdš .*	In the midst of the mountain of me, god of Ṣapân, in the holy (place)
bǵr . nḫlty (28) *bnᶜm .*	In the mountain of my inheritance in the pleasant (place).
bgbᶜ . tliyt	In the hill of Tliyt.

After a narration of dragon-slaying and after the performance of prescribed rituals, ʿAnat heads for and reaches the mountain. Baʿl sets before her an ox, apparently prepared to be eaten. She draws water and washes:

(ʿnt : IV : 81) *idk . lttn pnm .ʿm . bʿl* . (82) *mrym . ṣpn .*	Then she sets face toward the Lord of Ṣapân's Crest
balp šd .	*Across* a thousand *acres*
rbt . kmn	A myriad of *hectares*
(83) *hlk . aḫth . bʿl . yʿn .*	Baʿl sees the gait of his sister
tdrk (84) *ybnt . abh .*	The march of his father's *daughter.*
*šrḥq . aṯt . lpnn*h ?	He sends away the woman from *his* presence.
(85) *št . alp . qdmh .*	He sets an ox before her
mria . wtk (86) *pnh .*	A fatling in front of her face.
tḥspn . mh .	She draws water
wtrḥṣ	And washes
(87) *ṯl . šmm .*	Dew of heaven
šmn . arṣ .	Fat of earth
– – – – – – – – –	– – – – – – – – –

ʿAnat later visits ʾIl to ask of him a house for Baʿl. ʾIl asks her what she wants, whereupon ʿAnat flatters ʾIl before posing her request. The column (V) closes with a list of temples belonging to the various gods (cf. 51 : IV : 52-57 given above):

(ʿnt : V : 36) *mh . tarš*[*n* ?] (37) *lbtlt . ʿnt .*	What dost thou wish, O Virgin ʿAnat?
wt[ʿ]*n . btlt . ʿn*[*t*]	And the Virgin ʿAnat answers:
(38) *tḥmk . il . ḫkm* [?]	Thy word, ʾIl, is wisdom
ḫkmk (39) *ʿm . ʿlm .*	Thy wisdom is everlasting
ḫyt . ḫṭt . tḥmk	Life of *happiness* is thy word.
(40) *mlkn . aliy*n . *bʿl .*	Our king is Aliyn Baʿl
ṯpṯn (41) *in . dʿln*	Our ruler, there is none above him.
– – – – – – – – – – – – – – – –	– – – – – – – – – – – – – – – –
– – – – – – – – – – – – – – – –	– – – – – – – – – – – – – – – –
(43) *lyṣḥ . ṯr . il . abh .*	Tôr–ʾIl, her/his father, shouts,
il (44) *mlk . dyknnh .*	ʾIl, the king that fashioned her/him;

yṣḥ . aṯrt (45) *wbnh .*	ʾAṯirat and her children shout
ilt . wṣbrt . aryḥ	The Goddess and the band of her kin:
(46) *wn . in . bt* lbʿl *. km . ilm*	And lo there is no house unto Baʿl like the gods
(47) *ḫẓr . kbn aṯrt .*	Nor a court, like the children of ʾAṯirat.
mṯb . iu	The dwelling of ʾIl
mẓll . b[nh	The shelter of his children
m]ṯb . rbt . aṯrt (49) ym (etc.)	The dwelling of Lady ʾAṯirat of the Sea (etc.).

After ʾIl's permission is obtained for constructing a house for Baʿl, the technical services of Kṯr-wa-Ḫss are required for the actual work. ʾAṯirat sends her lackey, Qdš-Amrr, to Kṯr-wa-Ḫss in Egypt, the artistic center in the world in the days of Ugarit:

(ʿnt: VI: 9) *šmšr* (10) *ldgy . aṯrt*	*Be off,* O Fisher of ʾAṯirat,
(11) *mġ . lqdš . amrr*	Go, O Qdš-Amrr!
(12) *idk . al . ttn* (13) *pnm tk .*	Then shalt thou surely set face
ḫqkpt (14) *il . klḥ .*	toward all the god's Egypt.
kptr (15) *ksu . ṯbth .*	Caphtor is the throne whereon he sits
ḫkpt (16) *arṣ . nḥlth*	Egypt is the land of his inheritance
(17) *balp . šd .*	*Across* a thousand *acres*
rbt (18) *kmn .*	A myriad of *hectares*
lpʿn . kṯ (19) *hbr . wql .*	At the feet of Kṯ(r) bow and fall
tštḥ(20)*wy . wkbd hwt*	Prostrate thyself and honor him!
(21) *wrgm . lkṯr* (22) *whss.*	And say to Kṯr-wa-Ḫss
ṯny . lḥ(23)*yn . dḥrš . ydm*	Declare to Hyn of the Handicraft:

So much for the major poems whose *dramatis personae* are limited to the gods. Text 77 is a minor poem with other deities in the leading roles. The moon-god, Yariḫ, is in love with the goddess Nikkal. They are destined to wed and it is predicted that she is to bear a son. Yariḫ sends as intermediary Ḫiriḫbi, King of Summer, to ask for Nikkal's hand in marriage. Yariḫ instructs

Ḫiriḫbi to offer a generous bride price and to give assurances that he will be a good husband:

(77 : 19) *wat tmhrh* la(20)b*h* .	And thou shalt procure her in marriage from her father
alp ksp .	(With) a thousand (shekels) of silver
wrbt ḫ(21)*rṣ* .	Even a myriad of gold.
išlḥ ẓhrm iq(22)*nim* .	I shall send gems of lapis-lazuli
a*tn šdh krmm*	I shall make her fields into vineyards
(23) *šd ddh ḥrnqm* .	The fields of her love into *orchards.*

Then comes the wedding ceremony with the bride's family standing around the scales. The father sets the beam, while the mother attends to the trays of the balances; the brothers count the lumps of precious metal, while the sisters take care of the weights:

(77 : 33) *adnh* (34) *yšt mṣb* . *mznm* .	Her sire sets the beam of the balances
umh (35) *k*p *mznm* .	Her mother, the trays of the balances.
iḫḫ yṯ^{c}*r* (36) *mšrrm* .	Her brothers arrange the ingots
aḫtth la(37)*bn mznm* .	Her sisters are for the weights of the balances.

After these formalities are over, the couple is wedded, to the singing of a hymn to the Kâṯarât, the Daughters of the New Moon.

Another text deals with a marriage of mortals. There was a king named Krt, who had perhaps already paid the marriage-price for the beautiful princess Ḥry, daughter of King Pbl. But be it as it may, Pbl was withholding Ḥry from Krt, who was thus confronted with the prospect of losing his beloved and apparently also of being childless with no successor to his throne. An expedition was thus indicated and great slaughter was predicted. Krt thereupon retired to his chamber and wept on such a heroic scale that his tears dropped earthward like shekels, as he sobbed himself to sleep:

(Krt : 26) *y*^{c}*rb . bḥdrh . ybky*	He enters his chamber, he weeps
(27) *bṯn* rgmm . *wydm*^{c}	While repeating words, sheds tears.

(28) *tntkn . udmᶜth* — His tears are poured out
(29) *km . tqlm . arṣh* — Like shekels earthward.

In a dream ʾIl descended to him and thus revealed to him the course of events and how he was to secure Ḥry's hand in marriage. He told him Pbl would make him an offering of peace, if he would agree to give up the girl and retire to his own territory. He further instructed him as to the necessary ritual for bringing Baᶜl down from heaven and for getting Baᶜl's support in winning the fair Ḥry. Then Krt, who by this time was on a roof, descended and began to fulfill ʾIl's orders. First he prepared food:

(79) *wyrd* (80) *krt . lggt .* — And Krt descends from the roof;
ᶜ*db* (81) *akl . lqryt* — He prepares food for the town
(82) *ḫṯt . lbt . ḫbr* — Wheat for the community.
(83) *yip . lḫm . dḫmš* — He bakes bread for (lit. "of") the fifth
(84) *mġd ṯdṯ . yrḫm* — (Yea) *provisions* (for) the sixth month.

Krt then mobilizes an army of three million men, who march by the thousand and myriad;

(88) *ul . mad* — A mighty host
(89) *ṯlṯ . mat . rbt* — Three hundred myriads
(90) *ḫpṯ . dbl . spr* — Freemen without number
(91) *ṯnn . dbl . ḥg* — Yeomen without reckoning.
(92) *hlk . lalpm . ḫšš* — They went by the thousand (like) *drop*(*s*)
(93) *wlrbt . km yr* — Even by the myriad like *rain*.

ʾIl then orders a week's march to Great Udm and Little Udm, in the land of King Pbl:

(106) lk . *ym . wṯn .* — Go a day and a second
ṯlṯ . rbᶜ ym — A third, a fourth day
(107) ḫmš . *ṯdṯ . ym .* — A fifth, a sixth day
mk . špšm (108) *bšbᶜ .* — But at *sunrise* on the seventh
wtmġy . ludm (109) *rbt* ! . — Thou shalt reach Great Udm
wl . udm . ṯrrt — And Little Udm.

While making the march to Udm Krt pauses, on the third day, at ʾAṯirat's shrine, where he vows a generous gift to the goddess,

if only his new bride price (*trḫ ḫdṯ*) be accepted and he get his beloved Ḥry. He then continues on the march and on the fourth day thereafter reaches Pbl's realm:

(194) *tlkn* (195) *ym . wṯn* .
aḫr (196) *šp*[*š*]*m* . *b*[*ṯ*]*lṯ*
(197) *y*m[*ġyn*] (?) *lqdš*
(198) *a*[*ṯrt*] *ṣrm* .
wlilt (199) *ṣd*[*y*]n*m*

ṯm (200) *yd*[*r* ?] a*ṯrt* (?) . *ṯ*^{c}
(201) *iitt* . *aṯrt* . *ṣrm*
(202) *wilt* . *ṣdynm*

(203) *hm* . *ḫry* . *bty* (204) *iqḫ* .
aš^{c}*rb* . *ġlmt* (205) *ḫẓry* .

ṯnḥ . *k*!*spm* (206) *atn* .

w . *ṯlṯth* . *ḫrṣm*

(207) *ylk ym* . *wṯn* .
(208) *ṯlṯ* . *rb*^{c} . *ym* .
(209) *aḫr špšm* . *brb*^{c}
(210) *ymġy* . *ludm* . *rbt*
(211) *wudm* [*tr*]*rt*

They go a day and a second.
After *sunrise* on the third
They arrive at the shrine
Of ʾAṯirat of the Tyrians
Even the Goddess of the Sidonians.

There he vows ʾAṯirat an offering.
O Lady, ʾAṯirat of the Tyrians
Even the Goddess of the Sidonians!

If I may take Ḥry to my house
Cause the lassie to enter my court,
I'll give twice her (weight ([1])) in silver
Even thrice her (weight) in gold.

He goes a day and a second
A third, a fourth day.
After *sunrise* on the fourth
He arrives at Great Udm
And Little Udm.

Krt is told he will reach the realm of Pbl, who will be aroused from his slumber by the cries of his domestic animals. Pbl will then send messengers to Krt to induce Krt to accept peace offerings and depart:

(118) *whn* . *špšm* (119) *bšb*^{c} .
wl . *yšn* . *pbl* (120) *mlk* .

lqr . *ṯigt* . *ibrḥ*

(121) *lql* . *nḥqt* . *ḫmrḥ*

And lo at *sunrise* on the seventh
And King Pbl will indeed be sleeping.
At the sound of the neighing of his steed
At the voice of the braying of his ass

([1]) Or "price".

(122) *lgᶜt . alp . ḫrṯ .*	At the lowing of his ploughing ox
zġṯ (123) *klb . ṣpr .*	The barking of his *hunting* (1) dog
wylak (124) *mlakm . lk .*	(He will wake up) and send messengers to thee,
ᶜm . krt (125) *mswnh .*	To Krt, his *prospective son-in-law.*
tḫm . pbl . mlk	Thus says King Pbl:
(126) *qḥ . ksp .*	Take silver
wyrq . ḫrṣ	Even gold
(127) *yd . mqmh .*	A share of her estate
wᶜbd . ᶜlm	And perpetual slaves (2)
(128) *ṯlṯ . sswm .*	Grooms of horses
mrkbt (129) *btrbṣ . bn . amt*	Chariots from the yard of - - - - -
(130) *qḥ . krt . šlmm* (131) *šlmm .*	Take, Krt, *many* peace offerings!
wng . mlk (132) *lbty .*	And depart, King, from my house
rḥq . krt (133) *lḥzry .*	Be distant, Krt, from my court!
al . tṣr (134) *udm . rbt .*	Do not beseige Great Udm
wudm ṯrrt	And Little Udm.

Krt is instructed to send the messengers back with a firm refusal of the peace offerings, which are after all material possessions like those he already owns. He is to declare he wants that which is not yet in his house; to wit, the fair Ḥry, whom ʾIl has promised him as wife and as mother of his son:

wṯṯb (137) *mlakm . lh .*	And send the messengers back to him (saying):
lm . ank (138) *ksp .*	*What have* I *to do with* silver
wyrq . ḫrṣ	And even gold
(139) *yd . mqmh .*	A share of her estate
wᶜbd (140) *ᶜlm .*	And perpetual slaves
ṯlṯ . sswm .	Grooms of horses
mrkbt (141) *btrbṣt . bn . amt*	Chariots from the yard of - - - - -?
(142) *ṯd . in . bbtv . ttn*	But thou shalt give what is not in my house

(1) So Pedersen, *op. cit.* This yields better parallelism than *ṣpr* "he will wake up", although the absence of a verb is now felt.

(2) Cf. Heb. עבד עולם. It would seem that temporary slaves, like the Heb. עבד עברי, were also known at Ugarit.

(143) *tn . ly . mṯt . ḫry* Give me Mistress Ḫry
(144) *nᶜmt . šph . bkrk* The fair of breeding, thy first-born
(145) d*k . nᶜm . ᶜnt . nᶜmh* Whose charm is like ᶜAnat's charm
(146) *km . tsm . ᶜṯtrt . ts*[*m*]h Whose beauty, like ᶜAṯtart's beauty
(147) *dᶜqh . ib . iqnim .* Whose neck is like lapis-lazuli
ᶜ*p*[ᶜ*p*]h (148) *sp . ṯrml .* Eyes like bowls of ṯrml-stone!
tḫgrn [– –]*m* – – – – – gird(s) – – – –
(149) *ašlw . bṯp . ᶜnh* Let me find repose in the view of the eyes of her
(150) *dbḫlmy . il . ytn* Whom ʾIl has given in my dream
(151) *bšrty . ab . adm* In my vision, the Father of Man:
(152) *wld . šph . lkrt* A family scion to Krt
(153) *wǵlm . lᶜbd . il* Yea a lad to the Servant of ʾIl.

To be sure Krt has performed the prescribed ablutions whereupon he made food and drink offerings to ʾIl and Baᶜl:

(156) *yrtḥṣ .* He washes himself
ẇyadm And rouges himself.
(157) *yrḥṣ . ydh . amth* He washes his hands to the elbow
(158) *uṣbᶜth . ᶜd . ṯkm* His fingers to the shoulder.
(159) ᶜ*rb . bẓl . ḫmt .* He enters the shade of a tent
lqḥ (160) *imr . dbḥ . bydh* Takes a lamb of sacrifice in his hands
(161) *lla . klatnm .* A lambkin in both his (arms).
(162) *klt . lḥmh . dnzl* – – – – – – *its flesh* – – – – – –
(163) *lqḥ . msrr . ᶜṣr . db*[*ḥ*] He takes – – – – – – of a bird of sacrifice.
(164) *yṣq . bgl . ḥtṯ . yn* He pours wine from a chalice of silver
(165) *bgl . ḫrṣ . nbt .* Honey from a chalice of gold.
(166) *wᶜly* lẓr . *mgdl .* And he goes up to the top of the tower
rkb (167) *ṯknm . ḫmt .* Rides the shoulders of the wall.
nša (168) [*y*]*dh . šmmh .* He raises his hands heavenward
dbḥ (169) l*ṯr . abh . il .* He sacrifices to ʾIl, the Bull of his father.

šrd (170) [*bʿ*]*l* . *bdbḫh* .	He brings down Baʿl with his sacrifice
bn dgn (171) bm*ṣdh* .	Dagân's Son with his provisions.

The tablet closes with the return of the messengers to Pbl after Krt has carried out all of ʾIl's orders:

(300) *ttbʿ* . *mlakm* (301) *lyṯb* .	The messengers depart and return.
idk . *pnm* (302) *lytn* . *ʿmm* . *pbl* (303) *mlk* .	Then they set face toward King Pbl.
tšan (304) *ghm* . *wtṣḫn*	The lift their voice and shout:
(305) *tḫm* . *krt* . *ṯ*[*ṯb lk*] (?)	The word Krt *returns to thee*
(306) *hwt* . [*n*]*ʿmn* . [*ǵlm* . *il*]	The utterance, Nʿmn, Lad of ʾIl:

I have no access to the second part of the Krt Epic which, I understand, is to be published in France. However, according to preliminary descriptions by Virolleaud (1), it tells of Krt in his old age. He is lying sick on his bed and is apparently desirous of immortality. One of his sons tells him, however, that he is not to be immortal but to die like other men.

Another human hero in Ugaritic literature is Dnil, the Daniel mentioned in Ezekiel 14 : 14, 20; 28 : 3. Dnil is a virtuous man, who defends the widow and fatherless. Dnil and his wife, Dnty, have no son. To get a son Dnil tries to win divine favor by giving drink offerings to the gods for a week. Baʿl exhorts the gods to request from ʾIl a son for Dnil:

(2 Aqht : I : 19) *din* . *bn* . *lh* (20) *km* . *aḫh* .	Who has no son like his brethren
w . *šrš* . *km* . *aryh*	Nor a root like his kin.
(21) *bl* . *iṯ* . *bn* . *lh* . *km aḫh* .	Let him have a son like his brethren
wšrš (22) *km* . *aryh* .	Even a root like his kin.
uzrm . *ilm* . *ylḫm*	The gods eat the *offerings*
(23) *uzrm* . *yšqy* . *bn* . *qdš*	The deities drink the *offerings*.
(24) *ltbrknn lṯr* . *il aby*	May ye commend him to Ṯôr-ʾIl, my Father,
(25) *tmrnn* . *lbny* . *bnwt*	Endorse him to the Creator of Creatures.

(1) E. g., *Revue historique* 1939, 1-22.

(26) *wykn . bnh bbt .* — And may he have his son in the house

šrš . bqrb (27) *hklh .* — A root in the midst of his palace.

With divine blessings Dnil is at last to have a son. Elated, Dnil laughs and reposes and enumerates the filial services to be rendered by his son. Then he invites the Kâṯarât for a week of feasting in his home:

(II : 10) *yprq . lṣḥ . wyṣḥq* — He breaks *sorrow* and laughs
(11) *pʿn . lhdm . yṯpd .* — (His) feet on the footstool he sets.
yšu (12) *gh .* — He lifts his voice
wyṣḥ . — And shouts:
aṯbn . ank (13) *wanḫn .* — I shall sit and rest
wtnḫ birty (14) *npš* — And my soul shall rest within my breast.
kyld . bn ly . km (15) *aḫy .* — For a son is born unto me like my brethren
wšrš . km aryy — Even a root like my kin,
(16) *nṣb . skn . iliby .* — Who sets up the stela of my - - - -
bqdš (17) *ztr . ʿmy .* — In the shrine a *monument to me.*
lʿpr šmr . aṯr⟨y⟩ — Who guards on the dust my place
(18) *ṭbq lḥt . tiṣy .* — Heaps the tablets of my - - - -
grš (19) *d ʿšy . ln .* — – – – – – – – – – – – – – – – – – – –
aḫd ydy . bš(20)*krn .* — Who takes my hand in drunkenness
mʿmsy . kšbʿt yn — Who carries me when I am sated with wine
(21) *spu . ksmy . bt . bʿl* — Who eats my *offering* in Baʿl's house
at(22)*y . bt . il .* — My – – – – – – – in ʾIl's house
tḫ . ggy . bym . ṯiṭ — Who plasters my roof on the day of cold(s)
(23) *rḥṣ . npṣy . bym . rṯ* — Washes my clothes on the day of rain.
(24) *dn.ṣil . bth . ymǵyn* — Dnil reaches his house
(25) *yštql dnil . lhklh* — Dnil arrives at his palace.
(26) *ʿrb . bbt.ṣh .! kṯrt .* — There enter his house the Kâṯarât
bnt (27) *hll . snnt .* — The Daughters of the New Moon, the *Swallows.*

apnk . dnil (28) *mt . rpi .*
ap . hn . ġzr . mt (29) *hrnmy .*

Thereupon Dnil, Man of Rp', Straightway the Hero, Man of Hrnmy,

alp . yṯbḫ . lkṯ(30)*rt .*
yšlḫm k*ṯrt .*
wy(31)*šš̊q . bnt* h[*l*]l . *snnt*

Slaughters an ox for the Kâṯarât.
He feeds the Kâtarât
And gives the Daughters of the New Moon, the *Swallows,* to drink.

(32) *hn . ym . wṯn .*
všlḫm (33) *kṯrt .*
wyš[*š*]*q . bnt . hl*l (34) *snnt .*

Lo a day and a second
He feeds the Kâṯarât.
And gives the Daughters of the New Moon, the *Swallows,* to drink.

ṯlṯ . rbᶜ ym .
yšl(35)*ḫm kṯrt*
w*yššq* (36) *bnt hll snnt .*

A third, a fourth day
He feeds the Kâṯarât
And gives the Daughters of the New Moon, the *Swallows,* to drink.

ḫmš (37) *ṯdṯ ym .*
všlḫm . k*ṯrt*
(38) *wyš*[*šq*] *bnt hll . snnt*

A fifth, a sixth day
He feeds the Kâṯarât
And gives the Daughters of the New Moon, the *Swallows,* to drink.

(39) *mk bšb*[ᶜ] *ymm tbᶜ . bbth* (40) *kṯrt .*
bnt hll . snnt

But on the seventh day there depart from his house the Kâṯarât
The Daughters of the New Moon, the *Swallows.*

One day while Dnil is dispensing judgment in the gate, he lifts his eyes and sees Kṯr–wa–Ḫss coming bearing a bow in his hands. Dnil then closes court and invites the god to his tent. Dnty, following her husband's command, prepares a feast for the god. Kṯr–wa–Ḫss hands over the bow to Dnil, who subsequently gives it to his son, Aqht. Having partaken of Dnil's hospitality, the god departs from the tent of his host:

(V : 4) *apnk . dnil . mt* (5) *rpi .*
a⟨*p*⟩*hn . ġzr . mt . hrn*m[*y*]

Thereupon Dnil, Man of Rp', Straightway, the Hero, Man of Hrnmy,

(6) *yṯšu . yṯb . bap ṯġr .*

Picks himself up and sits in the entrance of the gate

tḥt (7) *adrm . dbgrn* (1) .	Under the threshing floors that are in the barn.
ydn (8) *dn . almnt .*	He judges the case of the widow
ytpṭ . ṯpṭ . ytm	Adjudicates the cause of the fatherless.
(9) *bnši ʿnh .*	On lifting his eyes
wyphn .	He beholds
balp (10) *šd .*	*Across* a thousand *acres*
rbt . kmn .	A myriad of *hectares*
hlk . ktr (11) *kyʿn*	The gait of Ktr he sees
wyʿn . tdrq . ḫss	Yea sees the tread of Ḫss.
(12) h*lk . qšt . y*b*ln .*	Behold a bow he brings
hl . yš(13)*rbʿ . qṣʿt .*	Lo he fetches a crossbow.
*apnk . dni*l (14) *mt . rpi .*	Thereupon Dnil, Man of Rpʾ,
aphn ġzr . mt (15) [*h*]*rnmy .*	Straightway the Hero, Man of Hrnmy,
gm . laṯth . kyṣḥ	Shouts aloud to his wife:
(16) *šmʿ . mṯt . dnty .*	Hear, Mistress Dnty!
*ʿd*b (17) *imr . bpḫd .*	Prepare a lamb *from the flock*
lnpš . k[*ṯ*]*r* (18) *wḫss .*	For the soul of Ktr–wa–Ḫss
lbrlt . hyn d(19)*ḥrš yd .*	For the spirit of Hyn of the Handicraft!
šlḥm . šṯqy (20) *ilm .*	Give the god food and drink
sad . kbd . hmt .	Serve and honor him
bʿl (21) *ḫkpt il . kl*h .	Lord of all the god's Egypt!
tšmʿ (22) *mṯt . dnty .*	Mistress Dnty hearkens.
tʿdb . imr (23) *bpḫd .*	She prepares a lamb *from the flock*
lnpš . ktr . wḫss	For the soul of Ktr–wa–Ḫss
(24) *lbrlt . hyn . dḥrš* (25) *ydm*	For the spirit of Hyn of the Handicraft.
aḫr . ymġy . ktr (26) *wḫss .*	After(wards) Ktr–wa–Ḫss arrives
bd . dnil . ytnn (27) *qšt*	Into Dnil's hand he puts the bow
lbrkh . yʿdb (28) *qṣʿt .*	Upon his knees sets the crossbow.
apnk . mṯt . dnty	Thereupon Mistress Dnty

(1) Cf. the Nuzu tablet transliterated by Pfeiffer (AASOR 16, 1936, 14, text 2 : 3-4), where *i-na* [*ma*]*-ag-ra-at-ti uš-te-ši-wa-an-ni* "in the threshing floor he caused me to sit" seems to mean "he hailed me to court". As is well known, the root of magrattu is *grn*.

(29) *tšlḥm tšṯqy ilm* Gives the god food and drink
(30) *tsad . tkbd . ḥmt .* She serves (and) honors him
bʿl (31) *ḫkpt il . klh .* Lord of all the god's Egypt.
tbʿ kṯr (32) *lahlh .* Kṯr departs from his tent
ḥyn . tbʿ . lmš(33)*knth* Ḥyn departs from his tabernacle.

Aqht, Dnil's son, grows up to use the bow fashioned by the divine craftsman. One day ʿAnat meets Aqht and they discuss plans for getting a bow for her. Their conversation is still enigmatic but it is clear that in the course of it she promises him immortality:

(VI:27) *watnk . blmt* (28) *waślṭk .* And I shall make thee immortal and *give* thee *power*
aššprk . ʿm . bʿl (29) *šnt .* I shall make thee count years with Baʿl
ʿm bn il . tspr . yrḫm Thou shalt count months with the god.

However, Aqht is apparently convinced that he is destined to be mortal and thus remarks: *wan mtm . amt* "and I shall surely die". For a reason still obscure to us (because Aqht refuses to give ʿAnat his bow?), ʿAnat tells Aqht she has resolved on his doom:

(43) *laqryk . bntb . pšʿ* I shall meet thee on the path of sin
(44) [– – – –] *bntb . ġan . ašqlk* – – – – on the path of pride I shall humble thee.

But ʿAnat does not dare to carry out her threat without ʾIl's permission. She goes to ʾIl and makes her appeal, which is apparently granted, though the text is broken.

To fulfill her dire revenge, ʿAnat enlists the services of Yṭpn. She tells Yṭpn she will convert him into an eagle and poise him among eagles over Aqht, while the latter is lunching in the open near the city of Qart-ʾAbilîm. When she gives the signal, Yṭpn is to murder Aqht by striking him twice on the head and thrice on the ear. The assassination is carried out precisely as planned:

(3 Aqht obv.?:27) *tqḫ . yṭpn . mhr . št* She takes Yṭpn, *Handyman* of the Lady
(28) *tštn . knšr . bḫbšh .* She makes him like an eagle in her scabbard
km . diy (29) *btʿrth* ! . Like a bird in her sheath.

aqht . km . yṯb . llḥ[*m*]	Aqht, as he sits to eat,
(30) *bn . dnil . lṯrm .*	The son of Dnil, to dine,
ʿlh . nšr[*m*] (31) *trḫpn .*	Over him eagles soar
ybṣr . ḥbl . diy[*m*	There hovers a flock of birds
bn] (32) *nšrm . trḫp . ʿnt*	Among the eagles soars ʿAnat
ʿl [*aqht*] (33) *tʿdbnh .*	Over Aqht she poises him
*hlmn . ṯn*m [*qdqd*]	He strikes him twice on the head
(34) *ṯlṯid . ʿl . udn*	Thrice on the ear
š[*pk km*] (35) *šiy . dmh .*	He spills his blood like a *slayer*
*km . š*ḫ[*t lbrkh*]	On his knees, like a slaughterer.
(36) *yṣat . km . rḥ . npš*[*h*	His soul goes out like wind
km . iṯl] (37) *brlth .*	Like a *puff,* his spirit
km qtr . b[*aph*]	Like smoke out of his nostrils.

The events that follow Aqht's death are full of obscurities and lacunae. However, the story of how he was buried, and his murder avenged, is preserved in large measure. Aqht's sister, Pġt; and father, Dnil; had evidently heard that an eagle had devoured Aqht's body. As a flock of eagles soar over their house, they give vent to their grief by weeping and rending their garments:

(1 Aqht : 32) *ʿl bt . abh . nšrm .*	Over the house of his father the
tr[*ḫpn*]	eagles soar
(33) *ybṣr ḥbl . diym*	There hovers a flock of birds.
(34) *tbky . pġt . bm . lb*	Pġt weeps within the heart
(35) *tdmʿ . bm . kbd .*	Sheds tears within the liver.
tmzʿ . kst . dnil . mt (36) *rpi .*	She rends the garment of Dnil,
	Man of Rpᵓ,
al . ġzr . mt hrnmy .	The clothes of the Hero, Man
	of Hrnmy.

Dnil curses the land with years of drought and then instructs Pġt to prepare his donkey for riding. She obeys and lifts her father onto the mount:

(42) *šbʿ . šnt* (43) *yṣrk . bʿl .*	Seven years may Baʿl fail
ṯmn . rkb (44) *ʿrpt .*	(Even) eight, the Rider of
	Clouds!
bl . ṭl .	(Let there be) no dew
bl . rbb !	No rain
(45) *bl . šrʿ . thmtm .*	No surging of the Two Deeps
bl (46) *ṭbn . ql . bʿl .*	No goodness of Baʿl's voice!

ktmz^{c} (47) *kst . dnil . mt . rpi*	As she rends the garment of Dnil, Man of Rp^{3},
(48) *all . ġzr* . m[*t*] hr[*nmy*]	The garment of the Hero, Man of Hrnmy,
(49) *gm . lb*th [*pġt yṣḫ*] (?)	Aloud to *his daughter* [*Pġt he shouts:*
(50) *šm*^{c} . *pġt . ṯkmt* . m[*y*]	Hear, Pġt, who carries water
(51) *ḥspt . lš*^{c}*r . ṯl .*	Distills the dew on the barley
yd[^{c}*t*] (52) *hlk . kbkbm .*	Knows the course of the stars!
mdl . ^{c}*r*	Hitch an ass
(53) *ṣmd . pḫl .*	Saddle a donkey
št . gpny . dt ksp	Place my harness of silver
(54) *dt . yrq . nqbny .*	My saddlery of gold!
tš[*m*^{c}] (55) *pġt . ṯkmt . my .*	Pġt hearkens, she who carries water
ḥspt . [*lš*^{c}]r . *ṯl*	Distills the dew on the barley
(56) *y*d^{c}*t . hlk . kbkbm .*	Knows the course of the stars.
(57) *bkm . tmdln* . ^{c}*r*	*And so* (1) she hitches an ass
(58) *bkm . tṣmd . pḫl .*	*And so* she saddles a donkey
bkm (59) *tšu . abh .*	*And so* she lifts her father
tštun . lbmt ^{c}*r*	Sets him on the ass's back
(60) *lysmsm . bmt . pḫl*	On the beauty of the donkey's back.

After several episodes that still defy interpretation, Dnil spies the eagles, one of which had eaten Aqht He first invokes Ba^{c}l to bring down the entire flock so that he may search their insides for his son. After doing so, with negative results, he has Hrgb, the father of the eagles, brought down. After finding that he has again opened the wrong bird, he at last gets Ba^{c}l to lay at his feet Ṣml, the mother of the eagles. From her inwards he retrieves Aqht's remains for burial. After interring Aqht, Dnil invokes Ba^{c}l to break the wings of any eagle that flies over Aqht's grave:

(109) *tqln . tḥ*⟨*t*⟩ *p*^{c}*ny .*	Let them fall beneath my feet.
ibq[^{c} *kbdthm w*](110)*aḫd .*	I shall split open their inwards and look.

(1) Or perhaps "weeping", with adverbial *-m* as in *gm* "aloud".

hm . iṯ . šmt .
hm . i[ṯ] (111) *ʿẓm .*
abk!y . w . aqbrnh
(112) *ašt . bḫrt . ilm . arṣ!*

(113) *bph . rgm . ly{?}ṣa .*

bšpth hwt[h]
(114) *knp . nšrm . bʿl . yṯbr*
(115) *bʿl . ṯbr . diy hmt*
tqln (116) *tḥt . pʿnh .*
*ybqʿ . kb*d*thm* . w[*yḥd*]

(117) *in . šmt .*
in . ʿẓm .
všu . gh
(118) *wyṣḥ .*
*knp nšr*m . *ybn*

(119) *bʿ*l . *ybn . diy hmt*
nšrm (120) p*r* .
wdu
*bnši . ʿnh . wyp*h
(121) *yḥd . hrgb . ab* n*šrm*

(122) *yšu . gh .*
wyṣḥ
k*np . hr*[*g*]*b* (123) *bʿl . yṯb*⟨*r* ?⟩ .
*bʿl . yṯ*br . *diy* [*hwt*]
(124) *wyql . tḥt . pʿny*
i*bqʿ . k*b[*dth*] (125) *waḥd .*

hm . iṯ . šmt .
hm . iṯ [*ʿẓm*]
(126) abk*y* w*aqbrn .*
*ašt . bḫr*t (127) i[*lm . arṣ*

bph rgm lyṣa

bšp](128)th *hwth .*

If there is fat
If there is bone
I shall weep and bury him
I shall put (him) in the *niche* of the *ghosts* of the earth.
From his mouth the word goes forth
From his lips his utterance
Baʿl breaks the wings of the eagles
Baʿl breaks their pinions.
They fall beneath his feet.
He splits open their inwards and looks.
There is no fat
There is no bone.
He lifts his voice
And shouts:
May (Baʿl) mend the wings of the eagles
May Baʿl mend their pinions.
Eagles, flee
And fly!
On lifting his eyes, he looks
He sights Hrgb, father of the eagles.
He lifts his voice
And shouts:
May Baʿl break the wings of Hrgb
May Baʿl break his pinions!
And let him fall beneath my feet!
I shall split open his inwards and look.
If there is fat
If there is bone
I shall weep and bury him
I shall put (him) in the *niche* of the *ghosts* of the earth.
From his mouth the word goes forth
From his lips, his utterance

knp . hrgb . bʿl . y[ṯ]br
(129) *bʿl [y ?]ṯbr . diy . hwt*
wyql (130) *ṯḥt . pʿnh .*
ybqʿ . kbdh . wyḥd

(131) in . *šmt .*
in . ʿẓm .
yšu . g[h]
(132) w*yṣḥ .*
knp . hrgb . bʿl . y[*b*]n
(133) bʿ*l . ybn . diy . hwt .*
*hrg*b (134) t*pr .*
w*tdu .*
buši . ʿ*nh* (135) w*yphn .*
yḥd . ṣml . um . nšrm

(136) y*šu . gh .*
wyṣḥ .
knp . ṣml (137) *bʿl . yṯbr .*
bʿl . yṯbr diy (138) *hyt .*
tql . ṯḥt . pʿny .
ibqʿ (139) *kbdh . waḥd .*

hm . iṯ . šmt .
iṯ (140) ʿ*ẓm .*
abky . waqbrnh .
aštn (141) b*ḫrt . ilm . arṣ .*

bph . rgm . lyṣa

(142) *bšpth . hwth .*
knp . ṣml [*b*]ʿ[*l yṯbr*]
(143) bʿ*l . ṯbr . diy . hyt .*
tq[*l ṯḥt*] (144) *pʿnh .*
ybqʿ . kbdh . wyḥd

(145) *iṯ . šmt .*
iṯ . ʿ*ẓm*
wyqḥ bhm (146) *aqht . yb . llqh*
ybky . wyqbr

Baʿl breaks the wings of Hrgb
Baʿl breaks his pinions
And he falls beneath his feet
He splits open his inwards and looks
There is no fat
There is no bone
He lifts his voice
And shouts:
May Baʿl mend the wings of Hrgb
May Baʿl mend his pinions!
Hrgb, mayest thou flee
And fly!
On raising his eyes, he looks,
He sights Ṣml, the mother of the eagles.
He raises his voice
And shouts:
May Baʿl break the wings of Ṣml
May Baʿl break her pinions!
Let her fall beneath my feet!
I shall split open her inwards and look.
If there is fat
If there is bone
I shall weep and bury him.
I shall put him in the *niche* of the *ghosts* of the earth.
From his mouth the word goes forth
From his lips, his utterance.
Baʿl breaks the wings of Ṣml
Baʿl breaks her pinions.
She falls beneath his feet.
He splits open her inwards and looks.
There is fat
There is bone.
And he takes from her Aqht ------
He weeps and he buries

(147) *yqbr . nn . bmdgt . bknk!n!(?)* — He buries him in a *sepulchre*, in an *urn*

(148) *wyšu . gh . wyṣḥ .* — And he lifts his voice / And shouts:

knp . nšrm (149) *bʿl . yṯbr .* — May Baʿl break the wings of the eagles

bʿl . yṯbr . diy (150) *hmt . hm . tʿpn . ʿl . qbr . bny* — May Baʿl break their pinions / If they fly over the grave of my son.

After reviling Qart-ʾAbilîm, where Aqht had been slain, Dnil returns home, where he has weeping women mourn for his son for seven years, whereupon he dismisses the women and offers a sacrifice:

(170) *dnil . bth . ym.!ġyn . yšṯ*(171)*ql . dnil . lhklh . ʿrb . b*(172)*kyt . bhklh .* — Dnil reaches his house / Dnil arrives at his palace. / The weeping women enter his palace

mšspdt . bḥẓrh . {pẓ}(?) (173) *pẓġm . ġr .* — The wailing women, his court. / – – – – *mountain*

ybk laqht (174) *ġzr . ydmʿ . lkdd . dnil* (175) *mt . rpi .* — He weeps for Aqht the hero / Sheds tears for the Child of Dnil, Man of Rpʾ.

lymm . lyrḫm 176) *lyrḫm . lšnt .* — From days to months / From months to years

ʿ*d* (177) *šbʿt . šnt .* — Until the seventh year

ybk . laq(178)*ht . ġzr . ydmʿ . lkdd* (179) *dnil . mt* r[*p*]i . — He weeps for Aqht the hero / Sheds tears for the Child of Dnil, Man of Rpʾ.

bšbʿ (180) *šnt . wyʿn* [*mt*] *rpi* — In the seventh year Man of Rpʾ replies.

(181) *yṯb . ġzrm* [– – – – *wy*]*šu* (182) *gh . wyṣḥ .* — The hero sits/returns – – – / And he lifts his voice / And shouts:

t[*bʿ*] (183) b*kyt . bhk*[*l*]*y .* — Depart, weeping women, from my palace / Wailing women, from my court!

mšspdt (184) *bḥẓry pẓġm . ġr .* — – – – – *mountain*

wyq[*ḥ*] (185) *dbḥ . ilm .* — And he takes a sacrifice of rams/gods

yšʿly . dġt . t ? [– –] — He offers up an *offering* [– –].

Pġt decides to kill the slayer of the brother. She goes to the assassin, Yṭpn, and though the text is fragmentary and problematic, she probably wreaks dire vengeance on him even as ʿAnat had done on Môt.

In a paper before the Society of Biblical Literature and Exegesis, in December 1939, Professor Shalom Spiegel noted that according to Ezekiel 14 : 16 Noah, Daniel and Job are heroes that were extricated from disaster not only with their own lives but with those of their children too. We know that Noah saved his children and that Job came through with children, though not the ones he had before his ordeal. Since the Ugaritic scribe calls the epic "Aqht" rather than "Dnil", it is possible that Aqht is restored to life in a part of the epic yet to be found (cf. Baʿl in the cycle named after him).

Appendix on Ugaritic Prose

Texts 89 and 95 are the only available examples of well-preserved and intelligible Ugaritic prose. Text 54 is intact but not fully comprehensible. These three tablets, which happen to be epistles, are of such interest and importance that they deserve to be included in any Ugaritic chrestomathy.

(54 : 1) *ṯḫm . iwrśr*	The message of Iwirižar.
l . plsy	To Plsy
rgm	say!
yšlm . lk	Let there be peace unto thee!
(5) *l . trġds*	As for Trġds
w . l . klby	and as for Klby
šmʿt . ḫti	I have heard the *disasters* with
nḫṯu . ht	which they have been *crushed* (1).
	Lo,
hm . inmm	if – – – – – with which
(10) *nḫṯu . w . lak*	they have been *crushed,* then send
ʿmy . w . yd	unto me. And the hand
ilm . p . kmtm	of the gods (is?) *here, for Môt*

(1) Cf. 49 : II : 23 (given above).

z . mid	is very strong
im . nṯkp	*in the terrors with which they have been beset.*
(15) *mᶜnk*	Thy reply
w . mnm	and any
rgm . d . tšmᶜ	word that thou hearest
ṯmt . w . tšt	there, thou shalt put
b . spr . ᶜmy	in a letter to me.

(89 : 1) *l . mlkt*	To the queen,
adty	my lady,
rgm	say!
tḫm . tlmyn	The message of Tlmyn,
(5) *ᶜbdk*	thy servant:

l . pᶜn	At the feet
adty	of my lady
šbᶜd	seven times this way
w . šbᶜid	and seven times that way
(10) *mrḫqtm*	on both lengths (i. e., on belly and back)
qlt	I fall.
ᶜm . adty	What welfare (there be)
mnm . šlm	with my lady
rgm . tṯtb	may she report
(15) *l . ᶜbdh*	to her servant.

(95 : 1) *l . umy adtny*	To my mother, our (dual) lady
rgm	say!
tḫm . tlmyn	The message of Tlmyn
w . aḫtmlk . ᶜbdk	and Aḫtmlk, thy servants:
(5) *l . pᶜn . adtny*	At the feet of our lady
mrḫqtm	on both lengths
qlny . ilm	we fall. May the gods
tġrk	guard thee
tšlmk	(and) give thee peace!
(10) *hnny . ᶜmny*	Here where we are (yea) with us
kll . mid	all is very

šlm .	well,
w . *ap*. *ank*	and even I
nḫt . *ṯmny*	am at ease. What welfare (there be)
(15) *ᶜm* . *adtny*	with our lady
mnm . *šlm*	there, where we are not,
rgm . *ṯtb*	report
l . *ᶜbdk*	to thy servants!

Addenda. Šaḫr and Šalâm might well be translated "Dawn" (cf. Hebr. שחר) and "Dúsk" (cf. Acc. šalâm šamši), respectively (see p. 32). It should also be noted that since one of ʾIl's two wives here is ʾAṯirat (52 : 13, 28), the god she bears according to this tablet may have been consciously reckoned by the Ugaritians among her seventy offspring.

Against the interpretation of 49 : I : 20-24 given above (see p. 36) is the fact that it makes ʾIl reject a suggestion, which is not in keeping with his obliging nature. I am now inclined to take line 20 as meaning "Let us surely make king one who knows how to – – –".

The three daughters of Baᶜl see pp. 43 f., 47, 52, 53 f.) confirm the hypothesis of F. V. Winnett (*Moslem World* 30, 1940, 113-30) that the Arabian notion of the three daughters of Allah (cf. Qoran 58 : 19 ff.) is of northern origin.

Albright's interpretation of Gpn–wa–Ugr as "Vine-and-Field" is attractive; cf. Hebr. גפן and Acc. ugâru. See p. 53.

Albright kindly reminds me of the arguments in favor of vocalizing the first syllable of Kṯrt (see pp. 57, 63, 64) with ô instead of with â. Either might underlie the Hebr. כושרות (Ps. 68 : 7).

In JBL 57, 1938, 407-10 I interpreted *ṯn* in Krt : 101 as referring to a kind of marriage price. If this also holds true for *ṯn* in Krt : 205, then *ṯlṯt* in 206 would refer to a parallel marriage price (see p. 59). Lines 205-6 would then mean: "I'll pay her *ṯn* in silver and her *ṯlṯt* in gold".

The reader should bear in mind that Ugaritic nouns which designate "dwelling" are often grammatically plural though logically singular, e. g., *bhtm, hklm mškn̲t* (passim). Their translation as singulars in this study reflects their sense but not their form.

Albright makes many observations on Ugaritic in his new book, *Archaeology and the Religion of Israel,* Baltimore, 1942. Note also

his articles "Are the Ephod and Teraphim Mentioned in Ugaritic Literature?", BASOR 83, Oct. 1941, 39-40; "Anath and the Dragon", BASOR 84, Dec. 1941, 14-17; and (written jointly with G. E. Mendenhall), "The Creation of the Composite Bow in Canaanite Mythology".

U. Cassuto has published "The Death of Baʿal: Table [!] I* AB from Ras-Shamra" in *Tarbiz* 12, 1941, 169-180.

H. L. Ginsberg's "Did Anath Fight the Dragon?" came out in BASOR 84, Dec. 1941, 12-14.

Comprehensive studies of two texts have appeared: A. Goetze's "The Nikkal Poem from Ras Shamra (JBL 60, 1941, 353-74) and J. A. Montgomery's "The Ugaritic *Fantasia* of the Gracious and Beautiful Gods" (JAOS 62, 1942, 49-51).

Mountain-Gods

E. Douglas Van Buren – Rome

Upon the gods the epithet "of the mountain" was sometimes bestowed, "Inanna of the mountain", "Nergal, the Enlil of the mountain", "Gilgameš, King of the mountain" (1), just as Amurru was "*bêl šadî*" (2); the significance of these epithets is uncertain, unless it indicates that the sanctuaries of those deities were situated in mountain localities. Evidently the peoples of the Land of the Two Rivers and neighbouring regions were struck by outstanding features of landscape, such as rivers and mountains, for they personified them as gods who were included in the pantheon as lesser divinities. *Ḫur-sag-ka-la-ma,* 'the mountain of the land', was often mentioned in Neo-Sumerian texts, and received sacrifices in the temple of Enlil and Ninlil at Nippur (3). Mountain-gods were named in lists of divinities invoked to safeguard the treaties made with kings of the Ḫatti and Hittites (4). Date formulae of the Early Babylonian period recorded from time to time the dedication of a sculptured or cast monument, "a lordly, royal representation of mountains and numerous rivers", and a letter to Sargon II enumerates among the sacred statues in a temple "the stone image of a mountain" (5). An incantation text directing how the image of a river should be

(1) UMBS. X, 2, No. 6, III: 1-2, 6-7, 11.

(2) Talqvist, *Epitheta*, S. 251.

(3) The relevant passages are cited by Schneider, *Götternamen*, S. 22 f., Nr. 118, A, f; Landsberger, *Kult. Kal.*, S. 27 f., 37, 39.

(4) *BoSt.* 8, 69, 75; MVAeG. 31, Heft 1, S. 23; MVAeG. 34 (1930), Heft 4, S. 78, 89, Col. IV: 8, 24-5; see also Böhl, *Mededl. Kgl. Acad. van Wetenschappen* 78, Ser. B, No. 2 (1934), p. 3. No. 1000: 8-9.

(5) Ungnad, *Datenlisten:* RLA. II, S. 182, (Samsuiluna, 8th year, 153rd yr. of the dynasty, S. 190 (Ammizaduga, 13, 14, 17 yrs.; 261st-2nd, 265th yrs.); VAS VII, Nr. 100-1, 124, 139; Harper, *Letters,* No. 758, Obv. 6.

adorned and the bronze gates of Balawat reveal that rivers were personified anthropomorphically (1). From the time of the archaic period Uruk IV until the end of the Assyrian Empire the conventional rendering of mountains treated as parts of a landscape was by overlapping scales (2). But deified mountains were something different. Nevertheless, of mountains considered in that sense it was an error to write "how the *ṣalmu šadê* was figured cannot be determined" (3), for Hittite texts recently deciphered describe in detail exactly what they were like. One speaks of the Weather-god seated "on two mountains in human shape who are covered with silver and stride forward... Beneath is a silver base"; others of "the mountain Šuuara: a silver image of a standing man, 1 *šekan* (in height)"; "the mountain Malimaliia: his majesty Tuṯḫaliaš had him made in the likeness of a man of iron, 1 $^1/_2$ *šekan* (high), the eyes are of gold; he stands on a lion of iron" (4). The Mountain-god Abeḫ or Ebiḫ was the hill upon which the city of Aššur with the temple of the god Aššur was built. A statue of the god Ebiḫ stood in the temple of Anu, and another in the temple of Sin (5).

Gods standing on dragons or natural animals are known from early times, and later, those who stand on the shoulders of human figures, the rock sculptures of Yazilikaya and Ṣimṣek Kayasi being good examples of the latter type. Hittite texts teach us that the supporting figures were Mountain-gods who bore on their shoulders a greater divinity.

The great stele from Djebelet-el Bêda is carved in relief on both sides with exactly the same figure of a bearded god wearing a *Zottenrock* who stands in profile to left. The uncarved surface beneath him is explained as a *Standbrett* borne on the heads of the two small figures below (6). The little figures are not indicated by their dress or accessories as Mountain-gods or even as divinities,

(1) KAR. Nr. 227, I: 7-14, Ebeling, *Tod und Leben,* S. 125, Nr. 30: King, *Bronze Reliefs from the Gates of Shalmanasser,* p. 30, pl. LIX.

(2) Heinrich, *Kleinfunde,* Taf. 15, d.

(3) *The ṣalmê in Mesopotamian Art and Religion: Orientalia* N. S. X (1941), S. 85.

(4) BO. 2383; KBo. II, I: 37; KUB. VII, 24, I: 1 ff.

(5) KAV. Nr. 42, Vs. II: 5, 13; Delitzsch, MDOG. Nr. 44, S. 29, Anm.; Schwenzner, AfO. IX (1933-34), S. 46; Deimel, *Pantheon,* S. 110, Nr. 838.

(6) von Oppenheim, *Tell Halaf,* S. 205-9, Taf. 63, a; *Führer durch das Tell Halaf Mus.,* S. 27 f., Taf. I.

and may have had another significance; it has, indeed, been suggested that the plain space represents 'the heavens', 'clouds' or 'air' above which the god appears, the two small figures being divine beings of the heavenly spheres (1).

Many cylinder seals of the Akkadian period illustrate scenes of strife between divinities, one of whom, defeated and bound, lies on a mountain while his conquerer stands over him. The scene is explained as Kingu or a Mountain-god vanquished by Marduk in the aspect of a Fire-god, and by him burnt alive in a mountainous landscape (2). The object in the hand of the victor may not be a fire-brand, however, but a three-headed mace, and if the god were destroyed by fire it would imply that the mountain personified shared a like fate, a supposition applicable only in the case of a volcano; moreover, in the Akkadian period the cult of Marduk, if known, had no special prominence. The green schist seal of "Adda, the scribe" depicts divinities in a mountainous setting. A lion walks to right towards a god presented frontally and armed with bow and arrows. A shrub grows on the slope of the left one of the two peaks into which the mountain is cleft, and on the summit of the peak stands a winged goddess, also in frontal aspect, who holds out a cluster of dates or ears of corn above the head of a god who emerges from the cleft (3). The rays rising from his shoulders and the toothed sword he holds aloft seem to identify him as Šamaš and not a true Mountain-god. Perhaps he was thus portrayed because the gates of dawn were believed to be opened daily before him when he rose above the mountains. It is possible that he was pictured in such an unusual manner because the mountain was dedicated to him or a sanctuary to him was located on it, and he therefore acquired the characteristics of a Mountain-god. Beyond him the right peak serves as a resting-place for one foot of Ea; fish swim in the streams of water flowing from the vase he holds, while an eagle flies down toward Šamaš. Behind Ea stands his minister, the bifrons Usmû.

(1) Demircioğlu, *Der Gott auf dem Stier*, S. 16 f.

(2) CCO., A. 131, pl. 70, fig. 11, A. 142, pl. 71, fig. 9; Ménant, *Cat. Coll. de Clercq* I, pl. XIX, No. 180; Speleers, *Cat. des Intailles*, p. 119; VA. 2572, Moortgat, *Rollsiegel*, SS. 24, 104, Taf. 31, Nr. 231; Frankfort, *Iraq* I (1934), p. 23, pls. II, *g*, IV, *d*; *Cylinder Seals*, pp. 100, 104 f.

(3) BM. 89115, *Guide*[3], p. 235, fig. in text; Van Buren, *The Flowing Vase*, p. 27 f., note 1 with full bibliography, pl. II, fig. 6; Frankfort, *Cylinder Seals*, p. 105 f., pl. XIX, *a*.

In Babylonia Mountain–gods were indicated as such by their robes covered with scales. The cylinder seals on which they appear belong to the second millennium, and most of them show Hurrian traits. A clay contract tablet from Ḫana bears the seal impression of King Isar–lim and depicts a goddess wearing a robe decorated with scales who makes a gesture of reverence with her raised hand before a god who places one foot on a mountain and holds a rod with seven balls (1). The style of the work is that of the time between Ammiditana and Samsuditana.

A seal in the Newell Collection pictures a god enthroned on a small daïs. In front of him there is a palm–branch with pendent bunches of dates in a tall vase into which a worshipper pours a libation. Next comes a divinity wearing a skirt covered with scales, and two more stand behind the throne; they all three carry what are described as "small objects, shaped like flower–pots, which are probably mountains". Above the scene an eagle with spread wings grasps with its talons the heads of two prostrate, nude men, each with a lion above him. In the rear and on a bigger scale a goddess in an attitude of intercession stands before a god–king (2). A similar scene is engraved on another seal where a bearded god facing to right and a goddess in frontal aspect are preceded by a divinity who offers a goat to a higher deity, behind whom is an interceding goddess and a Nude Hero who holds a vase (3). All the divinities wear robes with scales, suggesting that the gods of the lesser hills paid homage to the main peak of a range of mountains. The supplicating goddess who stands before a god–king recurs on another seal; both she and the goddess next to her, who faces in the opposite direction, have skirts adorned with scales (4). One specimen shows the space behind the main scene divided by a length of braid–pattern; in the upper register thus formed a goddess attired in a skirt with scales offers a small animal (hare?) to a god who is presumably the Weather–god as he holds an axe (5). The most important of all the seals depicts a god, apparently the Weather–god,

(1) Delaporte, RA. VII (1906), p. 149, fig. 1.

(2) von der Osten, *Anc. Or. Seals in the Coll. of Mr. Edward Th. Newell,* pp. 46, 156, pl. XXII, No. 301.

(3) Delaporte, *Cyl. or. de la Bibliothèque Nationale*, pl. XXX, No. 437.

(4) Delaporte, *Cat. du Mus. Guimet: cyl. or.*, pl. VIII, No. 123

(5) von der Osten, *Bull. Metrop. Mus.* XX (1925), p. 82, fig. 10; Ward, *Seal Cylinders,* fig. 871.

who strides over the mountains and pulls down a prostrate divinity by grasping the top of his horned cap. In front of the conquering god a third divinity emerges from the highest of the three mountains; he raises his right hand in salutation, and on his left arm carries a hare to present to the higher god. His unusual horned cap is surmounted by a sun-disk within a crescent (1). Once the stereotyped invocation *dSamaš dAia* can be seen, but otherwise the seals are uninscribed and must be interpreted from the pictorial evidence. Three examples represent the mountain divinity offering an animal, perhaps the most characteristic of the locality. Three times a Mountain-goddess stands before a god-king, from which it might be surmised that those particular seals commemorated a treaty between the people of the god-king and those of the region in which the mountain personified by the goddess was situated. Twice mountain divinities make offerings to the Weather-god, dispenser of fertility.

Male and female divinities moulded in brick alternated in the niches separated by salients which adorned the exterior of the temple at Uruk dedicated by Karaindaš to Innini. The gods wore robes covered with scale-pattern, and every divinity bore a vase from which water gushed forth to right and left to unite in one current and disperse itself among the stylized mountains typified by a row of semicircles in relief below the figures (2).

The beautiful frieze of ivory inlay, found in the New Palace at Aššur and dated in the middle of the second millennium, depicted an alternation of stylized trees of two types, winged bulls walking to right and left, and the figure of a Mountain-god. He is presented frontally, but turns his head to the left. His long robe is covered with scales. From two round-bodied vases placed mouth downwards below the upper border of the frieze, that is to say the sky, streams of water pour down into the vase held by the god and thence rise again to flow into two vases placed on the ground, one on each side of him (3). Thus the god becomes the focus of fertilizing streams of water.

(1) Delaporte, *Cyl. or. de la Bibliothèque Nationale*, pl. XXXI, No. 464; Ward, *Seal Cylinders*, fig. 895; Weber, *Altor. Siegelbilder* (AO. XVII/XVIII), Abb. 455; Demircioğlu, *Der Gott auf dem Stier*, S. 50.

(2) Jordan, UVB. I, S. 34-8, Taf. 15-17; Van Buren, *The Flowing Vase*, p. 99 f., figs. 54-5.

(3) VA. Ass. 98, Andrae, *Berliner Museen* LIX (1938), SS. 12-16, Abb. 12, *b*; *Kultrelief*, S. 6, Taf., 6, a; Van Buren, *The Flowing Vase*, p. 104 f., pl. XVIII, fig. 63.

The conception is carried on by an impressive presentation of a Mountain–god given by a relief of alabastrine gypsum discovered at Aššur among the *débris* used to fill up a well in a court of the temple of the god Aššur (1). It portrays a god standing in frontal aspect. On his head he has a conical cap, covered, like his long skirt, with scales. In each hand he holds a rod bursting at the upper end into three buds or fruits; from each of his hips another such rod sprouts forth. Wild goats stand on both the lower rods and reach up to nibble the buds of the upper ones. A cylinder seal reproduces the central figure of the relief, but without the goats (2). To right and left of the god, but on a smaller scale, a female figure, identical and also frontal, holds in each hand a round–bodied vase from which a stream of water spouts upwards over her shoulders and flows down into a vase on the ground. The two female figures might symbolize springs on the mountain slopes, but the vases they hold are of the type from which issued the 'water of life' in the sense that it conferred fertility. The fully frontal aspect in which the three figures are depicted seems to imply that it was a cult–relief, and one reason for the cult must have been the blessing of abundant fruitfulness which this majestic Mountain-god could bestow.

That the conception was widely diffused was manifest, for at Ras Shamra about the 14th century the lid of an ivory pyxis carved in relief represents a goddess seated upon a rocky base. She holds aloft three sprays of grain or foliage in each hand, and two wild goats clamber up, one on each side of her, to nibble them (3).

In the Hurrian and Ḫatti cycles of culture the personalities of divinities were to a great extent transformed or interchanged. Mountain–gods were represented in more subservient guise, but in strict conformity with the texts. They were clad in long robes decorated with scales and wore tall, peaked caps on their heads. The only examples preserved are the rock sculptures at Yazilikaya and Ḫimsek Kayasi, both too worn to permit the finer rendering of details to be appreciated.

(1) VA. Ass. 358; Andrae, *Kultrelief aus dem Brunnen des Asurtempels zu Assur* (53. WVDOG), S. 1–11, Taf. 1–4; Van Buren, *The Flowing Vase,* pp. 102–4, pl. XVII, fig. 62.

(2) Hogarth, *Hittite Seals,* p. 68, fig. 71.

(3) Schaeffer, *Syria* X (1929), p. 292, pl. LVI; Dussaud et Schaeffer, *Ivoires de l'époque mycénienne trouvés dans le nécropole du Ras Shamra: Gaz. des Beaux-Arts* N. S. II (1930), p. 5–7, pl. I.

At Yazilikaya in the Ḫatti region the rock walls of the main sanctuary were carved in low relief with a long procession of divinities culminating in the cult-relief which has been dated before 1400 B. C., perhaps as early as 1470–20 B. C. (1). It represents the Sun-god Šantaš who stands upon the bent shoulders of two Mountain-gods identified as Namni and Ḫazzi. Partly concealed by the figure of the god is a small man-headed bull crowned with the horned cap of a divinity. The Sun-goddess of Arinna, Ḫepatu, is borne towards Šantaš on the back of a lion, her sacred animal. She is accompanied by a little man-headed bull wearing a horned cap. These two deified bulls have been identified as Šeriš and Ḫurriš (2). The goddess is followed by a god who stands on the back of a panther and holds an axe; he is not named Tešup, but Dadamimaš, "the Weather-god of Heaven" in the invocations of divinities in State treaties. The scene closes on the right with two goddesses standing on a double-eagle, and on the left with two gods identified as the sons of the Weather-god Inariš and Telepinuš who holds a branch of foliage, an appropriate adjunct for a vegetation divinity who "breaks the furrow and ploughs; water brings he hither, and makes the grain grow" (3).

The rock sculpture at Ṣimsek Kayasi near Imamkulu depicts the Weather-god brandishing a weapon with one hand and with the other holding the halter of the bull which gallops in front of him (there are no real traces of the presumed chariot). Both god and bull are supported on the bowed backs of mountain divinities, of whom there are three. They in their turn are held up by the raised arms of three little figures dressed in short garments and apparently bare-headed. Beyond the whole group a winged goddess stands upon a conventional sacred tree; she holds a lion-headed staff or sceptre, a lion being her attribute. A bird (eagle?) flies between her and the god (4). The scene has been interpreted as rep-

(1) Bittel, *Yazılıkaya* (61. WVDOG.), SS. 82–4, 144, Taf. 18–20; Bossert, AfO. VIII (1932-33), S. 298–302, Abb. 4; von Oppenheim, AfO. XI (1936-37). S. 346-8.

(2) Goetze, *Kleinasien*, S. 133 f.

(3) BoT: 58, I: 29 f.; Goetze, *op. cit.*, S. 134.

(4) Delaporte, RHA. VI (1935), p. 163 f., pl. IX; Salim, *Türk Tarih Arkeologya ve Etnografya Dergisi* III (1934), pp. 304–6; von Oppenheim, AfO. XI (1936–37), S. 341-4, Abb. 1, 2; Demircioğlu, *Der Gott auf dem Stier*, S. 63, Taf. II, B. 65.

resenting the divine trinity of the Hurrian area, the Weather–god Tešup, the goddess Ḫepit, and the Sun–god Simike symbolized by the eagle (1). Accordingly the reliefs at Yazilikaya and Ṣimṣek Kayasi both represented the divine trinity, the chief god being supported by Mountain–gods.

At Yazilikaya the long line of figures decorating the walls of the chief sanctuary included three almost identical figures of Mountain–gods, attired like those in the cult–relief, who advance one after the other (2). Cartouches depicting the names of kings sometimes included the figures of Mountain–gods. At Yazilikaya two examples were carved above the figures of the kings portrayed. In the middle of the design the god stands beneath a winged sun–disk. His long robe is adorned with scales and horns can be distinguished round his high cap (3). A seal impression discovered at Bogazkoÿ repeats the same design, and details are more easily discernible (4). A serpentine disk–shaped amulet of the same period represents on both sides alike a god wearing a long skirt decorated with scales; he stands upon a stag and holds a double–axe (5).

The results obtained from a study of the representations of Mountain–gods may be briefly summarized. In the archaic periods Mountain–gods do not seem to have been represented, but *Ḫur–sag–ka–la–ma* at least received sacrifices with other divinities in the temples at Lagaš and Nippur. There is nothing to prove that the little figures on the great stele from Djebelet–el–Bêda were divinities or that they personified mountains, although it is quite possible that such was the fact. The divinities believed to have been mountains anthropomorphized, depicted in mythological scenes in Akkadian times, may have been such, although it is not absolutely certain, for even the seal of Adda is not conclusive. In the Early Babylonian period, however, monumental groups or statues of mountains and rivers were dedicated in temples as emblems of fertility and consequent abundance, and contemporary cylinder seals were engraved

(1) von Oppenheim, *op. cit.*, S. 342.

(2) Bittel, *Yazılıkaya*, S. 52–4, Taf. 12.

(3) Bittel, *Yazılıkaya*, SS. 92, 104, 110, Nr. 64, 83, Taf. 24, Abb. 1, 2, Taf. 28, Abb. 1, 2.

(4) Bittel und Güterbock, *Boğazkoÿ* I, Taf. 24, Abb. 2a; *Yazılıkaya*, S. 110, Abb. 40, Taf. 31, Abb. 4.

(5) von der Osten, *Anc. Or. Seals in the Coll. of Mr. Edward Th. Newell*, p. 58, pl. XXVI, No. 386.

with scenes in which mountain divinities figured, usually subservient to a higher deity, but connected with fertility and in relationship of some sort with god-kings. The practice was carried on in the Middle Assyrian period, and as late as the time of Sargon II reference is made to the stone image of a mountain. Mountain-gods were represented among the Hurrians and the Ḫatti, but in another aspect, for they bent meekly to carry the chief god of those pantheons upon their shoulders. Nevertheless, they were sufficiently important to be numbered among the divinities invoked as witnesses of State treaties, a natural occurrence in hilly country where lofty mountains were conspicuous features of the landscape.

Das Verbalafformativ eš (éš) in den Ur III-Urkunden

N. Schneider – Luxemburg

In seiner in vieler Hinsicht beachtenswerten Monographie *The Sumerian King List* (1939) sucht Thorkild Jacobsen den Nachweis zu erbringen, dass die verschiedenen bis dahin veröffentlichten Fragmente der altbabylonischen Dynastielisten auf eine Originalliste zurückzuführen seien, von der im Laufe der Jahrhunderte andere Listen abgeschrieben und entsprechend ergänzt wurden. Da aber zur chronologischen Datierung dieser Urschrift positive Angaben fehlen, glaubte er durch innere Kriterien deren Alter wenigstens annähernd bestimmen zu können.

Ein solches Kriterium sieht er unter anderem in dem Verbalsuffix eš der 3. Person Plural. Auf S. 129 schreibt er diesbezüglich: "The form generally used in older texts is i-b-la, whereas i-n-

Abkürzungen: Cont. HÉU. = Contenau, *Contribution à l'histoire économique d'Umma*, 1915. — CT. 9 = *Cuneiform Texts in the British Museum*, Part IX, 1900. — Del. UT. = Deimel, Ummatexte. *Orientalia*, 1924-1927. — Del. TD. = Delaporte, *Tablettes de Dréhem*, 1911. — Fish Cat. = Fish, *Catalogue of Sumerian Tablets*, 1932. — Fish EJT. = Fish, *Eight Juridical Texts*, 1935. — Gen. TÉO = H. de Genouillac, *Textes économiques d'Oumma*, 1922. — Hackm. TDU. = Hackman, *Temple Documents ef the Third Dynasty of Ur from Umma*, 1937. — ITT. = *Inventaire des tablettes de Telloh*, 1910-1921. — Keis. CB. = Keiser, *Cuneiform Bullae*, 1914. — Keis. STD. = Keiser, *Selected Temple Documents*, 1919. — Kraus Ni. = Kraus, *Die sumerische Entsprechung der Phrase 'ana ittišu'* in *Symbolae Paulo Koschaker dedicatae*, 1939. — Legr. TRU. = Legrain, *Le temps des Rois d'Ur*, 1912. — Myhrm. SAD. = Myhrman, *Sumerian Administrative Documents*, 1910. — Nik. IV = Nikolski, *Antiquitates Orientales*, Vol. IV, 1915. — Pohl RVU. = Pohl, *Rechts- und Verwaltungsurkunden*, 1937. — Schn. DDT. = Schneider, *Die Drehem- und Djoḫatexte im Kloster Montserrat*, 1933. — Schn. GDD. = Schneider, *Die Geschäftsurkunden aus Drehem und Djoḫa in den Staatlichen Museen zu Berlin*, 1930.

lal-eš, which is rare in the older texts, becomes the standard form during the 3d dynasty of Ur and keeps this position down to the Hammurabi period. Then it is in its turn supplanted by i-n-lal-me-eš. The point during the 3d dynasty of Ur at which i-b-lal disappears and i-n-lal-eš takes its place can be fixed fairly exactly to the reign of Shū-Sîn, as will be seen from the list on page 130 of datable occurrences of the two forms during the periods of the 3d dynasty of Ur and Isin-Larsa ".

Da aber besagte Liste sich nur auf eine verhältnissmässig geringe Zahl von Textveröffentlichungen stützt, scheint es opportun, dieselbe zu vervollständigen und alle einschlägigen Verbalformen aus der Gesamtliteratur von Ur III, soweit sie bis heute vorliegt, herauszusuchen und dieselben in systematischer Anordnung übersichtlich zusammenzustellen. Zu den Textzitaten soll die Zeitangabe, wenn die Urkunde in üblicher Weise datiert ist, hinzugefügt werden zugleich mit dem Hinweis auf das Archiv, dem die einzelne Urkunde entstammt, da nicht bloss die chronologischen, sondern nicht minder die regionalen Verhältnisse eines Schriftdokumentes bei der Rekonstruierung der historischen Entwicklung der sumerischen Sprache in Betracht gezogen werden müssen.

A. Alphabetische Reihenfolge. — 1. ba-an-tur$_5$-ri-eš: ITT. III 6539 (Telloh, Datum fehlt). — 2. ba-gi-ni-eš: ITT. V 6848 (Telloh, Datum fehlt). — 3. ba-na-gi-ni-eš: ITT. II, I 3547 (Telloh, Šu-Sin 5). — 4. ba-ni-gi-ni-eš: ITT. III 5279 (Telloh, Šu-Sin 4). — 5. ba-ni-im-ir-ri-eš: Gen. TÉO. 6163 f. 10 (Djoḫa, Bur-Sin 6). — 6. ba-ri-ri-gi-eš: Keis. STD. 208 I 25 (Djoḫa, Bur-Sin 6). — 7. ba-ri-ri-gi-eš-a: ITT. III, II 6545 I 5 (Telloh, Šu-Sin 6). — 8. e$_{11}$-da-gé-eš: Gen. TÉO. 6048 IV 4 (Djoḫa, Datum fehlt). — 9. ga-mu-gi-ni-eš: ITT. II, I 3547 (Telloh, Šu-Sin 5). — 10. ga-mu-gin-ne-in-eš: ITT. II, I 924 (Telloh, Datum fehlt). — 11. ì-KU-eš: Myhrm. SAD. 81 (Niffer, Ibi-Sin 3). — 12. ì-pàd-da-eš: ITT. III, II 6444 (Telloh, Datum fehlt). — 13. íb-ši-in-gi$_4$-eš: Gen. TÉO. 6163 rev. 8 (Djoḫa, Bur-Sin 6). — 14. íb-ta-è-eš: Fish EJT. 4 (Niffer, Datum fehlt). — 15. im-ma-a-gi$_4$-eš: ITT. III, II 5279 (Telloh, Šu-Sin 4). — 16. im-ta-è-eš: ITT. III, II 5279 III 2 (Telloh, Šu-Sin 4); Gen. TÉO. 6047 IV 7 (Djoḫa, Datum fehlt). — 17. in gi-ni-eš: Keis. CB. 25 (Djoḫa, Šu-Sin 6); ITT. II, I 924 (Telloh, Datum fehlt). — 18. in-na-pàd-dé-eš: Gen. TÉO. 6047 I 4 (Djoḫa, Datum fehlt). — 19. in-na-an-eš-a: ITT.

II, I 1010 III 5 (Telloh, Datum fehlt). — 20. in-kud-eš: ITT. III, II 6527 rev. 4 (Telloh, Datum fehlt). — 21. in-ni-gá-gar-ar-eš: ITT. III, II 5286 (Telloh, Šu-Sin 4). — 22. in-ni-gá-gar-ra-eš: ITT. III, II 6613 (Telloh, Datum fehlt). — 23. in-pàd-dé-eš: ITT. III, II 5279 (Telloh, Šu-Sin 4); Fish Cat. 40 (Niffer, Šu-Sin 7); Keis. STD. 11 (Niffer, Ibi-Sin 1); ITT. IV 7116 (Telloh, Ibi-Sin 2). — 24. in-pàd-eš: Gen. TrD. 22 (Drehem, Bur-Sin 3); Hackm. TDU. 346 (Niffer, Šu-Sin 7); Legr. TRU. 385 (Niffer, Ibi-Sin 1); Keis. STD. 20 (Niffer, Ibi-Sin 2). — 25. mu-gi-ni-eš: Nik. IV 281 (Djoḫa, Šu-Sin 2); Dei. UT. 160 (Djoḫa, Šu-Sin 2); Fish Cat. 872 (Djoḫa, Šu-Sin 2); Keis. CB. 5 (Djoḫa, Šu-Sin 3); Keis. CB. 10 (Djoḫa, Šu-Sin 3); Keis. CB. 7 (Djoḫa, Šu-Sin 5); Conr. HÉU. 99 III 3 (Djoḫa, Šu-Sin 7). — 26. mu-na-ra-ni-è-eš: Gen. TÉO. 6164 rev. 4 (Djoḫa, Bur-Sin 7). — 27. ne-in-gá-ri-eš: Gen. TÉO. 6047 I 7 (Djoḫa, Datum fehlt). — 28. ne-ne-in-gar-eš: ITT. II, I 3547 (Telloh, Šu-Sin 5). — 29. nu-ù-gi-ni-eš: ITT. II, I 924 (Telloh, Datum fehlt). — 30. nu-um-e-ri-eš: Pohl RVU, 82 (Niffer, Šu-Sin 5). — 31. šu-ba-an-ti-eš: Pohl RVU. 82 (Niffer, Šu-Sin 5); Pohl RVU. 253 (Niffer, Šu-Sin 6); Kraus Ni. 425 (Niffer, Šu-Sin 6); Pohl RVU. 109 (Niffer, Ibi-Sin 2); Pohl RVU. 110 (Niffer, Ibi-Sin 2). — 32. šu-ba-an-ti-éš: ITT. IV 7260 (Telloh, Šulgi 35). — 33. šu-ba-ti-eš: Fish Cat. 50 (Drehem, Šulgi 38); Keis. STD. 26 (Niffer, Šu-Sin 1); Fish Cat. 37 (Niffer, Šu-Sin 4); Fish SCN. 16 (Niffer, Šu-Sin 9); Pohl RVU. 34 (Niffer, Ibi-Sin 1); Keis. STD. 20 (Niffer, Ibi-Sin 2); Pohl RVU. 35 (Niffer, Ibi-Sin 2); Del. TD. 21 (Niffer, Ibi-Sin 2); Pohl RVU. 119 (Niffer, Datum fehlt). — 34. šu-ba-ti-éš: Pohl RVU. 24 (Niffer, Ibi-Sin 1); Pohl RVU. 36 (Niffer, Ibi-Sin 2); ITT. IV 7458 (Telloh, Datum fehlt); ITT. V 9554 (Telloh, Datum fehlt).

B. Chronologische Reihenfolge. — Šulgi 35: šu-ba-an-ti-éš (Telloh). — Šulgi 38: šu-ba-ti-eš (Drehem). — Bur-Sin 3: in-pàd-eš (Drehem). — Bur-Sin 6: ba-ni-im-ir-ri-eš (Drehem); ba-ri-ri-gi-eš (Djoḫa); íb-ši-in-gi-eš (Djoḫa). — Bur-Sin 7: mu-na-ra-ni-è-eš (Djoḫa). — Šu-Sin 1: šu-ba-ti-eš (Niffer). — Šu-Sin 2: mu-gi-ni-eš (Djoḫa). — Šu-Sin 3: mu-gi-ni-eš (Djoḫa). — Šu-Sin 4: ba-ni-gi-ni-eš (Telloh); im-ma-a-gi$_4$-eš (Djoḫa); im-ta-è-eš (Niffer); in-ni-gá-gar-ar-eš (Telloh); in-pàd-dé-eš (Telloh); nu-um-e-ri-eš (Niffer); šu-ba-ti-eš (Niffer). — Šu-Sin 5: ba-na-gi-ni-eš (Telloh); mu-gi-ni-eš (Telloh); ne-ne-in-gar-eš (Telloh); šu-ba-an-ti-eš (Niffer). — Šu-Sin 6: ba-ri-ri-gi-eš-a (Telloh); mu-

gi-ni-eš (Djoḫa); šu-ba-an-ti-eš (Niffer). — Šu-Sin 7: in-pàd-eš (Niffer). — Šu-Sin 9: šu-ba-ti-eš (Niffer). — Ibi-Sin 1: in-pàd-dé-eš (Niffer); in-pàd-eš (Niffer); šu-ba-ti-eš (Niffer); šu-ba-ti-éš (Niffer). — Ibi-Sin 2: in-pàd-dé-eš (Niffer); in-pàd-eš (Niffer); šu-ba-an-ti-eš (Niffer); šu-ba-ti-eš (Niffer); šu-ba-ti-éš (Niffer). — Ohne Datum: ba-an-tur$_5$-ri-eš, ba-gi-ni-eš, e$_{11}$-da-gé-eš, ga-mu-gin-ne-in-eš, ì-pàd-da-eš, íb-ta-è-eš, im-ta-è-eš, in-na-pàd-dé-eš, in-na-an-eš-a, in-kud-eš, in-ni-gá-gar-ra-eš, ne-in-gá-ri-eš, nu-ù-gi-ni-eš. — Mit dem 3. Regierungsjahr Ibi-Sins hören die Urkunden der bis dahin erschlossenen vier Archive aus der Zeit der 3. Dynastie von Ur auf: Drehem, Djoḫa, Niffer, Telloh. Vereinzelte aus anderen Archiven stammende Urkunden derselben Zeit weisen keine Verbalform mit einem besonderen Pluralsuffix auf.

C. Lokale Reihenfolge. — 1. Drehem: in-pàd-eš; šu-ba-ti-eš. — 2. Djoḫa: ba-ni-im-ir-ri-eš; ba-ri-ri-gi-eš; e$_{11}$-da-gé-eš; íb-ši-in-gi$_4$-eš; im-ta-è-eš; in-gi-ni-eš; in-na-pàd-dé-eš; mu-gi-ni-eš; mu-na-ra-ni-è-eš; ne-in-gá-ri-eš. — 3. Niffer: ì-KU-eš; íb-ta-è-eš; in-pàd-dé-eš; in-pàd-eš; nu-um-e-ri-eš; šu-ba-an-ti-eš; šu-ba-ti-eš; šu-ba-ti-éš. — 4. Telloh: ba-an-tur$_5$-ri-eš; ba-gi-ni-eš; ba-na-gi-ni-eš; ba-ni-gi-ni-eš; ba-ri-ri-gi-eš; ba-ri-ri-gi-eš-a; ga-mu-gi-ni-eš; ì-pàd-da-eš; im-ma-a-gi$_4$-eš; im-ta-è-eš; in-gi-ni-eš; in-na-an-eš-a; in-kud-eš; in-ni-gá-gar-ar-eš; in-ni-gá-gar-ra-eš; in-pàd-dé-eš; ne-ne-in-gar-eš; nu-ù-gi-ni-eš; šu-ba-an-ti-eš; šu-ba-ti-eš.

Aus obigen Listen wollen wir nun folgende Feststellungen herausheben:

1. Zur Zeit der 3. Dynastie von Ur besitzt das Sumerische beim Verbum finitum bereits ein eigenes Pluralafformativ der 3. Person, das ausschliesslich eš lautet, phonetisch auch vereinzelt éš geschrieben wird. Das später übliche Pluralsuffix meš ist in Ur III noch in keiner Urkunde nachweisbar.

2. Dieses Pluralafformativ kann auch den Dual vertreten. Ein besonderes Dualafformativ gibt es auch in dieser Periode nicht. Einige Beispiele: A-a-ur-mu ù Šu-iš$_4$-tár ì-KU-eš (Myhrm. SAD. 81); Lú-ur$_4$-šà-ga ù Ur-é-maḫ-e mu-gi-ni-eš (Nik IV 281); Igi-šag$_5$-šag$_5$ ù Ur-mes dumu-ni šu-ba-ti-eš (Keis. STD 26); Ama-šag$_5$-ga ù Maš-gu-la šu-ba-an-ti-eš (Kraus Ni. 425).

3. Der Gebrauch des Pluralafformativs beim Verbum finitum ist aber weit entfernt, zur "standard form" geworden zu sein wie

Jacobsen in dem eingangs angeführten Zitat behauptet. Wie die Liste A mit aller wünschenswerten Evidenz beweist, ist das Vorkommen dieser Verbalform in den vielen Tausenden von Urkunden jener Zeit als sehr selten zu bezeichnen. In allen anderen hat das Verbum keine besondere Endung, ob das Subjekt in der Einzahl, im Dual oder Plural steht. Darf ich unter anderem an die vielen Jahresformeln erinnern wie mu Si-mu-ru-um^{ki} ù Lu-lu-bu-um^{ki} a-rá-9-kam-aš ba-ḫul; mu Ḫa-ar-ši^{ki} Ki-maš^{ki} Ḫu-mur-ti^{ki} ù ma-da-bi ud-1-a ba-ḫul? (Schneider, *Die Zeitbestimmungen der Wirtschaftsurkunden von Ur III* [AnOr. Nr. 13], Rom, 1936 S. 20 ff.). Eine Pluralform ba-ḫul-eš ist hier auch nicht ein einziges Mal nachweisbar. Oder an die zahlreichen pisan dub-ba-Texte, wo das Verbum ì-gál ohne irgend einen Zusatz stereotyp dieselbe Form hat, ob das Subjekt in der Einzahl oder in der Mehrzahl steht? (Schneider, *Die Urkundenbehälter von Ur III und ihre archivalische Systematik* [*Orientalia* NS. IX, 1940, S. 1 ff.]). Einige andere Beispiele: Bal-a-ti ù Im-ku-ku ì-KU (Schn. GDD. 382, 66); Erin-da, Zi-in-qar ù Šeš-ki-lul-la šu-ba--an-ti (Keis. STD. 11, 4); I-bí-bí-a ù Ù-ma-ni in-da-gál (Keis. STD 10, 3); Lú-^{d}Sin ù Lugal-dalla mu-gíd (CT. 9, 21137); Da-da-ga ù Ì-kal-la in-lal (Schn. DDT. 280, 7); Šà-nin-gá ù Lú-ur$_4$-šà-ga-gé íb-gi-in (Fish Cat. 871).

4. Sogar in ein und demselben Text kann bei einer Mehrheit von Subjekten das eine Verbum sein Pluralafformativ haben, das andere nicht. Beispiele: Lú-bal-sig$_5$, Ur-^{d}Sin, Gu-na-na, Gìm-gíg-pàr, Bí-la-la, A-gal..., A-na-mu Lugal-ezen-ra nam-lú-inim-ma-šè mu-na-ra-ni-è-eš šà-ba A-na-mu ù Lú-bal-sig$_5$ nam-erím-bi ì-kud-dè (Sieben Personen) " sind zur Zeugnisabgabe für Lugal-ezen ausgegangen; unter ihnen sollten A-na-mu und Lú-bal-sig$_5$ ihren Eid ablegen " (Gen. TÉO. 6164). In der Urkunde Keis. STD. 11 heisst es zuerst: mu lugal-bi in-pàd-dé-eš, dann folgt: Erin-da, Zi-in-qar ù Šeš-ki-lul-la šu-ba-an-ti. Desgleichen ITT. IV 7116: mu lugal-bi in-pàd-dé-eš, dann weiter: Ur-šu-ga-lam-ma ù Ur-gar-ra šu-ba-ti.

5. Wenn Jacobsen weiter behauptet (a. a. O. S. 139): " The point during the 3d dynasty of Ur at which i-b-la1 disappears and i-n-la1-eš takes its place can be fixed fairly exactly to the reign of Shū-Sîn ", dann ergibt sich aus Liste B, dass dieses Pluralafformativ auch schon wiederholt unter seinem Vorgänger belegbar ist, sogar schon unter Šulgi vereinzelt festgestellt werden kann. Wenn es unter Šu-Sin etwas häufiger dokumentiert ist, dann ist das in der Urkunden-

art begründet. Wir treffen es nämlich an in den Briefen, Kontrakten und in den Gerichtsenscheidungsurkunden. Diese Literaturgattung ist aber umfangreicher in der zweiten Hälfte der Ur III-Periode, in der Regierungzeit Šu-Sins und Ibi-Sins. Man kann demnach nicht schlussfolgern, dass die betreffenden Wortformen auch nicht schon früher in der gesprochenen Sprache vorhanden waren.

6. Dass, wie Liste C es nahe legt, das Pluralsuffix eš in den Urkunden von Telloh und Niffer häufiger vorkommt als in denen von Drehem und Djoḫa, ist ebenfalls in der Urkundenart begründet, da die eben gekennzeichnete Litteraturgattung am meisten in den Archiven von Telloh und Niffer vertreten ist, was seinerseits wiederum in der spezifischen Vormachtstellung dieser beiden alten Kulturstätten in Rechts- und öffentlichen Verwaltungsangelegenheiten ihren letzten Grund hat, während die Urkunden von Drehem und Djoḫa vorwiegend privatwirtschaftlichen Charakter haben. Wie es in dieser Hinsicht in der Reichshauptstadt Ur bestellt war, wissen wir vorläufig noch nicht, da das entsprechende Archiv von el-Muqajjar immer nocht nicht veröffentlicht ist.

Keilschriftbibliographie. 5

(1. IX. 1941 — 1. VII. 1942)

A. Pohl (Rom) und C. H. Gordon (Northampton, Mass.)

Diese Zusammenstellung berücksichtigt besonders das Interessengebiet der Keilschriftforschung im weiteren Sinn. Vorläufig wurde noch von Ägypten abgesehen. Für eine ausführliche Bibliographie von Palästina und dem Alten Testament sei auf die Zeitschrift " Biblica " verwiesen.

Um diese Übersicht für die Fachkollegen möglichst vollständig und nutzbringend zu gestalten, bittet die Redaktion alle Verfasser freundlichst um die Zusendung von Büchern und Sonderdrucken (auch Besprechungen), namentlich aus entlegeneren Zeitschriften.

Regelmässig werden folgende Zeitschriften und Sammlungen aufgenommen: AAA = Annals of Archaeology and Anthropology; AASOR = Annual of the American Schools of Oriental Research; Aeg = Aegyptus; AfO = Archiv für Orientforschung; AJA = American Journal of Archaeology; AJSL = American Journal of Semitic Languages; AnOr = Analecta Orientalia; AO = Der Alte Orient; APAW = Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften; ArOr = Archiv Orientální; AS = Assyriological Studies; ASAE = Annales du Service des Antiquités de l'Égypte; BASOR = Bulletin of the American Schools of Oriental Research; Bell = Belleten; Bibl = Biblica; BJRL = Bulletin of the John Rylands Library; BMRAH = Bulletin des Musées Royaux d'Art et d'Histoire; BMQ = British Museum Quarterly; BSOS = Bulletin of the School of Oriental Studies; ChrE = Chronique d'Égypte; DLZ = Deutsche Literaturzeitung; EA = Études d'assyriologie; Eudemus; FF = Forschungen und Fortschritte; GGA = Göttinger Gelehrte Anzeigen; GLECS = Groupe Linguistique d'Études Chamito-Sémitiques (Comptes rendus des Séances); HUCA = Hebrew Union College Annual; Iraq; JA = Journal Asiatique; JAOS = Journal of the American Oriental Society; JBL = Journal of Biblical Literature; JEA = Journal of Egyptian Archaeology; JEOL = Jaarbericht 'Ex Oriente Lux'; JNES = Journal of Near East Studies (= AJSL 1942 ss.); JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society; JTS = Journal of Theological Studies; MAOG = Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft; MDAI = Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts; MDOG = Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft; MVAeG = Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft; Mus = Muséon; MUSJ = Mélanges de l'Université Saint-Joseph; OIP = Oriental Institute Publications; OLZ = Orientalistische Literaturzeitung; Or = Orientalia; PEQ = Palestine Exploration Quarterly; PhW = Philologische Wochenschrift; RA = Revue d'assyriologie;

RAr = Revue archéologique; RB = Revue biblique; REJ = Revue des études juives; RES = Revue des études sémitiques; RHA = Revue hittite et asianique; RHR = Revue de l'histoire des religions; RSO = Rivista degli Studi Orientali; SDHI = Studia et documenta historiae et iuris; SMSR = Studi e Materiali di Storia delle Religioni; SO = Studia Orientalia; Syria; TLZ = Theologische Literaturzeitung; TR = Theologische Revue; TRu = Theologische Rundschau; VDI = Vestnik drevnej istorii (Revue d'histoire ancienne); WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes; ZA = Zeitschrift für Assyriologie; ZÄS = Zeitschrift für ägyptische Sprache; ZAW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft; ZDPV = Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins. Gelegentlich werden auch Artikel und Besprechungen aus anderen Zeitschriften erwähnt.

Die Zahlen laufen nur innerhalb der entsprechenden Gruppe jeder Bibliographie durch und dienen zum leichteren Verweisen auf andere Erwähnungen des gleichen Titels; z. B. *1* c 38 bedeutet Keilschriftbibliographie 1, Gruppe c (Besprechungen), Nr 38 (Rhotert, Transjordanien).

Keilschriftbibliographie. **1** (1. VIII. 1939 — 1. III. 1940) = Orientalia 9 (1940) 230-239; **2** (1. III. — 1. IX. 1940) = 10 (1941) 93-103; **3** (1. IX. 1940 — 1. III. 1941) = 10 (1941) 241-253; **4** (1. III. — 1. IX. 1941) = 11 (1942) 134-147.

a) Bücher

1. Actes du XXe Congrès international des Orientalistes (Bruxelles, 5-10 sept. 1938). VII-392 p. Louvain 1940. Bureaux du « Muséon ».
2. Behr, J. W., The Writings of Deutero-Isaiah and the Neo-Babylonian Royal Inscriptions. A Comparison of the Language and Style. 33 p. Pretoria 1937 (Diss.).
3. Bohtz, C. H., In den Ruinen von Warka. Vom Leben und Wirken einer deutschen Ausgrabungs-Expedition im Iraq. VIII-82 S., 38 Abb. Leipzig 1941. Harrassowitz. RM. 5,60.
4. Burrows, M., What Mean These Stones? The Significance of Archaeology for Biblical Studies. XVI-306 p., 58 figs., 2 maps. New Haven 1941. American Schools of Oriental Research. Doll. 2,50.
5. Dossin, G., La Pâleur d'Enkidu. 30 p. Louvain 1941. M. Istas.
6. Ebeling, E., Das aramäisch-mittelpersische Glossar *Frahang-i-pahlavīk* im Lichte der assyriologischen Forschung (MAOG 14, 1). 114 S. Leipzig 1941. Harrassowitz. RM. 11,50.
7. Ehelolf, H., Kultische Texte vorwiegend in hethitischer, churrischer und luwischer Sprache aus den Grabungen 1931 und 1932 (Keilschriftturkunden aus Boghazköi, H. 32). V S., 50 Taf. Berlin 1942. Vorderasiatische Abteilung der Staatlichen Museen. RM. 12,50.
8. Eilers, W., Iranische Beamtennamen in der keilschriftlichen Überlieferung. Teil I (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XXV, 5). VIII-142 S., 4 Taf. Leipzig 1940. Brockhaus. RM. 15.

8a. Forbes, R. J., Bibliographia Antiqua. I. Mijnbouw en Geologie. 35 p. II. Metallurgie. v-156 p. Leiden 1940-42. Nederlandsch Instituut van het Nabije Oosten.

9. Frank, C., Lamastu, Pazuzu und andere Dämonen. Ein Beitrag zur babyl.-assyr. Dämonologie (MAOG 14, 2). 44 S., 3 Taf. Leipzig 1941. Harrassowitz. RM. 4,50.

10. Hammershaimb, E., Das Verbum im Dialekt von Ras Schamra. Eine morphologische und syntaktische Untersuchung des Verbums in den alphabetischen Keilschrifttexten aus dem alten Ugarit. 268, VI S. Kopenhagen 1941. Munksgaard. Dan. Kr. 25.

10a. Hendriksen, H., Untersuchungen über die Bedeutung des Hethitischen für die Laryngaltheorie (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Hist.-fil. Meddelelser XXVIII, 2). 99 S. Kopenhagen 1941. Munksgaard. Dan. Kr. 6.

11. Hennig, R., Das vor- und frühgeschichtliche Altertum in seinen Kultur- und Handelsbeziehungen. 168 S. Leipzig 1942. Reclam.

11a. Herzfeld, E. E., Iran in the Ancient East. 364 p., 421 illus., 131 pls. New York 1941. Oxford University Press. Doll. 40.

12. Hill, George, A History of Cyprus. I: To the Conquest by Richard Lion Heart. XVIII-352 p. Cambridge (England) 1940. University Press.

13. Hilzheimer, M., Animal Remains from Tell Asmar (Studies in Ancient Oriental Civilization, 20). XIII-52 p. Chicago 1941. University Press. Doll. 2.

14. Jean, Ch.-F., Archives royales de Mari. II. Lettres (TCL 23). 10 p., 49 pl. Paris 1941. Geuthner.

15. König, W., Neun Jahre Irak. 184 S., 56 Bilder, 1 Karte. Baden bei Wien 1940. Rohrer. RM. 8,40.

16. Koşay, H. Z., Les fouilles de Pazarli entreprises par la Société d'histoire turque (Türk Tarih Kurumu Yayinlarindan, V. Seri, No. 4). v-21 p., 60 pl. Ankara 1941.

17. Krüger, Claus, Der fliegende Vogel in der antiken Kunst bis zur klassischen Zeit. 79 S., 18 Taf., 2 Photos. Quackenbrück 1940. Kleinert.

18. Lenzen, H. J., Die Entwicklung der Zikurrat. Von ihren Anfängen bis zur Zeit der 3. Dynastie von Ur (Ausgrabungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka, 4). 62 S., 28 Taf. Leipzig 1941. Harrassowitz. RM. 8.

19. McCown, D. E., The Comparative Stratigraphy of Early Iran (Studies in Ancient Oriental Civilization, 23). XVI-65 pp., 18 figs., 2 tables, map. Chicago 1942. University Press.

20. Naster, P., Chrestomathie accadienne (Bibliothèque du «Muséon», 12). XVI-104 p. Louvain 1941. Bureaux du «Muséon». Belgas 18.

21. Orlinsky, H. M., Indexed Bibliography of W. F. Albright. XXIII-66 p. New Haven 1941. American Schools of Oriental Research. Doll. 1.

22. Otto, W., Die älteste Geschichte Vorderasiens. Kritische Bemerkungen zu B. Hroznýs gleichnamigem Werk (Sitzungsberichte der Bayer. Akad. d. Wissenschaften. Phil.-hist. Abt. Jahrg. 1941, Bd. II, H. 3). (1. Die Anlage und der allgemeine Charakter des Werkes; 2. Die völkischen Probleme und die ältesten Völkerwanderungen; 3. Die anthropologi-

schen Aufstellungen H.'s; 4. Kritik am Einzelnen und an der grundsätzlichen Einstellung). 47 S. München 1941. Beck.

23. San Nicolò, M., Beiträge zu einer Prosopographie neubabylonischer Beamten der Zivil- und Tempelverwaltung (Sitzungsberichte der Bayer. Akad. d. Wissenschaften. Phil.-hist. Abt. Jahrg. 1941, Bd. II, Heft 2). 75 S. München 1941. Beck.
24. Scharff, A., Die Frühkulturen Ägyptens und Mesopotamiens (AO 41). 58 S., 12 Textabb., 12 Taf. (66 Abb.). Leipzig 1941. Hinrichs. RM. 4,80.
25. Speiser, E. A., Introduction to Hurrian (AASOR 20). xxx-230 p. New Haven 1941. American Schools of Oriental Research. Doll. 2,50.
26. Unger, E., Keilschrift-Symbolik (Welt und Mensch im Alten Orient, Heft 6). 72 S. Berlin 1940. H. Witting. RM. 4,50.
27. [Vincent, L.-H.], Vivre et penser. Recherches d'exégèse et d'histoire. 1ère série. 299 p. Paris 1941. Lecoffre. Frs. 60.

b) Artikel

ACIO = Actes du XXe Congrès international des Orientalistes; cf. a 1.
ML = Mémorial Lagrange. Cinquantenaire de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem (15 nov. 1890-15 nov. 1940). v-384 p., 1 portrait, 7 pl. Paris 1940. Lecoffre.
Eudemus. An International Journal Devoted to the History of Mathematics and Astronomy ed. by O. Neugebauer and R. C. Archibald. Kopenhagen. Munksgaard (for Brown University).

1. Aistleitner, J., Die Nikkal-Hymne aus Ras Shamra: ACIO 249-50.
2. Albright, W. F., L'hypothèse négébite des origines cananéennes: ACIO 253-6; cf. BASOR 71 (1938) 35-40.
3. — New Light on the Early History of Phoenician Colonization: BASOR 83 (1941) 14-22 (3 figs.).
4. — The Land of Damascus between 1850 and 1750 B. C.: BASOR 83 (1941) 30-6.
5. — Are the Ephod and Teraphim Mentioned in Ugaritic Literature?: BASOR 83 (1941) 39-42.
6. — The Egypto-Canaanite Deity Ḥaurôn: BASOR 84 (1941) 7-12.
7. — Anath and the Dragon: BASOR 84 (1941) 14-7.
8. — The Role of the Canaanites in the History of Civilization: Waldo Leland Festschrift (Studies in the History of Culture published for the American Council of Learned Societies by the George Banta Publishing Co., Minasha, Wis. 1942) 11-50.
9. Alt, A., Zu einigen Bezeichnungen von Berufen im Ugaritischen: ZAW 17 (1940-1) 277-9.
10. Baumgartner, W., Ras Schamra und das Alte Testament. II (Fortsetzung: Ugarits Religion): TRu 13 (1941) 85-102; cf. *3* b 2; *4* b 5.
11. — Ras Schamra und das Alte Testament. II (Fortsetzung und Schluss): TRu 13 (1941) 157-83; cf. *3* b 2; *4* b 5.
12. Barton, G. A., Danel, A Pre-Israelite Hero of Galilee. ML 29-37; JBL 60 (1941) 213-25.

13. Bea, A., Ghassulkultur und Bandkeramik: Bibl 22 (1941) 433-8.
14. Bittel, K.-Schneider, A. M., Archäologische Funde aus der Türkei 1940: (1. Funde vor- und frühgeschichtlicher Zeit [252-78]. 9 Abb.): Archäologischer Anzeiger 56 (1941) 252-317.
15. Böhl, F. M. Th., De Zonnegod als de beschermer der nooddruftigen: JEOL 8 (1942) 665-80.
16. — Ruïnes en opgravingsterreinen in het naburige Oosten: JEOL 8 (1942) 722-5 (3 Taf., 1 Karte).
17. — Eine altbabylonische Plakette mit der Darstellung eines kultischen Tanzes: JEOL 8 (1942) 725-8 (1 Taf.).
18. Bowman, R. A., The Old Aramaic Alphabet at Tell Halaf. The Date of the "Altar" Inscription: AJSL 58 (1941) 359-67.
19. Braidwood, R. J., The Date of the Byblos Temples (Buildings II, XVIII and XL): AJSL 58 (1941) 254-8.
20. Burrows, E. †, Assyriology and the Documents of Ras-Shamra: ACIO 113.
21. Cantera, F., Reseña del estado de las cuestiones: Linguística (Gramática y sus problemas — Diccionarios y lexicografía): Sefarad 1 (1941) 169-77.
22. Cassuto, U., The Death of Baʿal: Table I* AB from Ras-Shamra: Tarbiz 12 (1941) 169-80.
23. Celada, B., Los problemas de la antigüedad africano-semita y la continuidad de la arqueología y lingüística egipcia (Estratigrafía de culturas en los Textos de las Pirámides — La continuidad paleolítica — Continuidad entre el arte rupestre y el arte egipcio — Continuidad desde el neolítico — Lingüística africano-semita y arqueología): Sefarad 1 (1941) 141-68.
24. — Cuestiones varias del Antiguo Oriente (Origen de la escritura — Las mas antiguas emigraciones de pueblos y culturas — Mesopotamia — Elam e Irán — Los Hittitas — Siria y Fenicia — Palestina — Egipto — Pueblos «asiánicos» e indoeuropeos en contacto con el Antiguo Oriente — Los pueblos semitas): Sefarad 1 (1941) 178-217.
25. Christian, V., Susa: Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie der class. Altertumswiss. Suppl. VII (1940) 1251-74.
26. Contenau, G., Notes d'iconographie religieuse assyrienne: RA 37 (1941) 154-70.
27. — Monuments (19. "Allatu under the bent tree"; 20. L'âne musicien; 21. Maquette de colonne; 22. "Herbarius"; 23. Le cerf avaleur des serpents): RA 38 (1941) 44-56.
28. Corbiau, S., Le culte de la double-hache dans l'Inde: ACIO 187-9.
29. Couvreur, W., Les rapports entre le hittite et le tocharien: ACIO 141-3.
30. Cumont, F., Commémoration du Père Scheil: Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, serie III, Rendiconti vol. 17 (1941), Comm. scient. 1-8.
31. Debevoise, N. C., The Rock Reliefs of Ancient Iran: JNES 1 (1942) 76-105.
32. de Vaux, R., Études sur les Ḫurrites: Vivre et penser I, 194-211; cf. a 27.

33. — Notes d'histoire et de topographie transjordanienne: Vivre et penser I, 16-47; cf. a 27.
34. — La Palestine et la Transjordanie au IIe millénaire avant J.-C. et les origines d'Israël: ACIO 250-2; cf. ZATW 66 (1938) 225-38.
35. Dhorme, E., La question des Ḫabiri: ACIO 123-4; cf. RHR 118 (1938) 170-87.
36. Dossin, G., Aplaḫanda, roi de Carkémiš: ACIO 138; cf. RA 35 (1938) 115-21.
37. Dupuy-Albarède, A., Le diapason de la reine Koubal et l'harmonistique: ACIO 122.
38. Dussaud, R., Toponymie des grandes tablettes de Ras Shamra: ACIO 258-62.
39. — La céramique de Miléa à Chypre: Syria 21 (1940) 355-7.
40. — Encore la date de Hammourabi: Syria 21 (1940) 357-8.
41. — Au sujet d'un cratère d'Ugarit du XIVe siècle publié par Cl. F.-A. Schaeffer dans Annual of the British School at Athens XXXVII, 212-235: Syria 21 (1940) 358-9.
42. — L'idole de la jalousie (Ez. 8, 3. 5): Syria 21 (1940) 359-60; cf. b 64.
43. — R. P. Vincent Scheil †: Syria 21 (1940) 361-2.
44. — Hans Ehelolf †: Syria 21 (1940) 362.
45. — L'organisation corporative d'Ugarit: Syria 22 (1941) 101-2.
46. — Le titre phénicien de *mtrḥ ʿštny*: Syria 22 (1941) 102.
47. — Tombes puniques et sarcophages en bois: Syria 22 (1941) 102-3.
48. — Georges Ort-Geuthner †: Syria 22 (1941) 103-4.
49. — Survivances d'anciens toponymes non sémitiques en Syrie du Nord: Syria 22 (1941) 196.
50. Eissfeldt, O., Kulttopographische Angaben bei Phylo Byblius: ACIO 299-300.
51. — Die Flügelsonne als künstlerisches Motiv und als religiöses Symbol: FF 18 (1942) 145-7 (8 Abb.).
52. — Abdalonymus und *ʾlnm*: ZAW 17 (1940-1) 248-51.
52a. Falkenstein, A., Untersuchungen zur sumerischen Grammatik (Fortsetzung: 3. Das affirmative Präformativ na-): ZA 47 (1942) 181-223.
53. Fehringer, O., Das älteste Haustier: FF 17 (1941) 286-8 (4 Abb. [Abb. 2: assyr. Kampfhund; Abb. 3: assyr. Jagdhund]).
54. Field, H., The Physical Characters of the Modern Inhabitants of Iraq and Iran: ACIO 113-4.
55. Forbes, R. J., Zinc and Brass in Antiquity: JEOL 8 (1942) 747-57 (1 Karte).
56. Forrer, E., Das Abendmahl im Hatti-Reiche: ACIO 124-8.
57. Frankfort, H., The Origin of Monumental Architecture in Egypt: AJSL 58 (1941) 329-58 (including much Mesopotamian data).
58. Friedrich, J., Was wissen wir von der churritischen Sprache?: ACIO 128-30; cf. JEOL 6 (1939) 90-6.
59. — Noch eine moderne Parallele zu den alten Schrifterfindungen: ZDMG 95 (1941) 374-414.
60. — Keilschriftlich-Ägyptisches aus der Amarna- und Hethiterzeit: Or 11 (1942) 109-18.

61. Galling, K., Beschriftete Bildsiegel des ersten Jahrtausends v. Chr. vornehmlich aus Syrien und Palästina. Ein Beitrag zur Geschichte der phönikischen Kunst: ZDPV 64 (1941) 121-202 (2 Textabb.), Taf. V-XII.
62. Gandz, S., Oriental Mathematics, or the Latest Contributions to History of Mathematics from Semitic Sources: ACIO 133-4.
63. Garstang, J., A Map of Arzawa and the Lugga Lands (1. Position and Geography; 2. Mursil's Campaigns in Arzawa): Türk Tarih Kurumu Bell 17/18 (1941) 33-46 (12 pls.).
64. Gaster, Th. H., Ezekiel and the Mysteries (1. Ezekiel, chapter VIII; 2. A Canaanite Liturgy from Ras Shamra-Ugarit; 3. Ezekiel's Satire on the Mysteries): JBL 60 (1941) 289-310; cf. b 42.
65. — A Canaanite Magical Text: Or 11 (1942) 41-79.
66. — Ras Shamra and Israel: ACIO 256-7; cf. Mélanges Syriens I.
67. Ginsberg, H. L., Did Anath Fight the Dragon?: BASOR 84 (1941) 12-4.
68. Goetze, A., The Nikkal Poem from Ras Shamra: JBL 60 (1941) 353-74.
69. Goossens, G., Au déclin de la civilisation babylonienne: Uruk sous les Séleucides: Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie royale de Belgique. 3e sér., t. XXVII (1941) 222-44.
70. Gordon, C. H., Aramaic Incantation Bowls (Concluded): Or 10 (1941) 339-60.
71. — The People versus the Mayor [of Nuzu]: Smith Alumnae Quarterly, August 1941, 821.
72. Grimme, H., Beziehungen zwischen dem Staate der Liḥjān und dem Achämenidenreiche: OLZ 44 (1941) 337-43.
73. Heras, H., A Proto-Indian Representation of the Fertility God: ACIO 193-4.
74. Hinz, W., Zur Behistun-Inschrift des Dareios (1. In einem und demselben Jahr; 2. Die fünfte Spalte der Behistun-Inschrift; 3. Die Einführung der altpersischen Schrift): ZDMG 96 (1942) 326-49.
75. Hrozný, B., Das erste Auftreten der Semiten im Zweistromland: ACIO 103-5.
76. — Sur quelques rapports entre Sumer-Akkad et l'Égypte au IVe millénaire avant J.-C.: ACIO 131-3.
77. — Inschriften und Kultur der Proto-Inder von Mohenjo-Daro und Harappa, ca 2500-2200 v. Chr. Ein Entzifferungsversuch. I (1. Das Land und der Gott Kuši; 2. Kommentar zu den Inschriften 1-125; 3. Vorläufige Liste der wichtigsten Zeichen- und Lautwerte der proto-indischen Schrift; Nachtrag: Sind die Eigennamen der proto-indischen Siegel als Personen- oder vielmehr als Götternamen aufzufassen?): ArOr 12 (1941) 192-259 (10 Taf.).
78. Jean, Ch.-F., Ḫammurapi d'après les textes inédits de Mari [1. Ḫ., roi de Kurda; 2. Ḫ., roi de Babylone; 3. Ḫ., roi de Ḫalap]: ACIO 116-7 [un 4ième Ḫ. révélé par les textes d'Atchana: S. Smith]; cf. RA 35 (1938) 107-14.
79. Jepsen, A., Salmanassar III. und die Eponymenlisten: AfO 14 (1941) 64-70.

80. Jordan, J., Frauenkopf aus der Ausgrabung Warka: Archäologischer Anzeiger 55 (1940) 635-41.
81. Kampman, A. A., Capita selecta uit de Hethietische beschavingsgeschiedenis. II. Yazılıkaya: JEOL 8 (1942) 689-708 (2 Taf., 4 Abb.).
82. Koşay, H., Les fouilles d'Alacahöyük, entreprises par la Société d'histoire turque: Turk Tarih Kurumu Bell 17/18 (1941) 9-16 (11 pl.).
83. Koschaker, P., Kleidersymbolik in Keilschrifttexten: ACIO 117-9.
83 a. — Zur staatlichen Wirtschaftsverwaltung in altbabylonischer Zeit, insbesondere nach Urkunden aus Larsa: ZA 47 (1942) 135-80.
84. Labat, R., Un almanach babylonien (V R 48-49): RA 38 (1941) 13-40.
85. Levi Della Vida, G., A Phoenician Fragment from Rhodes: JAOS 60 (1940) 260-4.
86. Lewy, H., The *Titennûtu* Texts from Nuzi: Or 10 (1941) 313-36.
87. — The Nuzian Feudal System: Or 11 (1942) 1-40; 209-50.
88. — The *titennûtu* Contracts from Nuzi: ACIO 110-1; cf. b 86.
89. Lewy, J., The Assyrian Calendar: ACIO 122-3.
90. Liebesny, H., Evidence in Nuzi Legal Procedure: JAOS 61 (1941) 130-42.
91. Machek, V., Name und Herkunft des Gottes Indra: ArOr 12 (1941) 143-54.
92. Martiny, G., Archaeologica zur assyrisch-babylonischen Tempel-Orientation: ACIO 108-9.
92 a. Meier, G., Ein Kommentar zu einer Selbstprädikation des Marduk aus Assur: ZA 47 (1942) 241-6.
93. Meissner, Br., Das *bît ḫilâni* in Assyrien: Or 11 (1942) 251-61.
94. Mendelsohn, I., The Canaanite Term for "Free Proletarian": BASOR 83 (1941) 36-9.
95. Minorsky, Vl., Les origines des Kurdes: ACIO 143-52.
96. Möbius, H., Griechisch-orientalische Bleimedaillons aus Jonien (1. Die Göttin auf dem Löwen; 2. Hermeskopf und Tierfriese; 3. Der Gott auf dem Kamel): Archäologischer Anzeiger 56 (1941) 1-35 (20 Abb.).
97. Montgomery, J. A., The Hebraic Ras Shamra Literature and its Light upon the Hebrew Bible: Jewish Forum, Sept. 1941, 145-6.
98. — Soul Gods: Harvard Theol. Rev. 34 (1941) 321-2.
99. Moortgat, A., Assyrische Glyptik des 13. Jahrhunderts: ZA 47 (1941) 50-88 (80 Abb.).
100. Neugebauer, O., On a Special Use of the Sign "zero" in Cuneiform Astronomical Texts: JAOS 61 (1941) 213-5.
101. Noth, M., Die syrisch-palästinische Bevölkerung des zweiten Jahrtausends v. Chr. im Lichte neuer Quellen (1. Übersicht über die neuen Quellen; 2. Die Herrenschicht des 19./18. Jahrh. v. Chr.; 3. Die Bewohner von Stadt und Land Ugarit im 15./14. Jahrh. v. Chr.; 4. Anmerkungen zu einigen anderen Dokumenten des 15./14. Jahrh. v. Chr.): ZDPV 65 (1942) 9-67.
102. Novak, G., Esistevano relazioni tra l'Oriente e l'Adriatico nel III° e II° migliaio av. Cristo?: ACIO 115-6.
103. Oppenheim, A. L., Studies in Accadian Lexicography I (^{kuš}tab.ba and ^{kuš}TAB; *ḫubtu* = favor; *karâku*; *mala šinišu*; *t*^{a}/$_{e}$*ḫû*; *sadâru*, *kabâsu*): Or 11 (1942) 119-33.

104. — Idiomatic Accadian: JAOS 61 (1941) 251-71.
105. — Les noms de personnes hurrites comme documents linguistiques et historiques: ACIO 130-1.
106. Ort-Geuthner, G. †, Le déchiffrement par M. Hrozný des hiéroglyphes proto-indiens: Syria 21 (1940) 241-6.
107. Otto, H., Die amerikanischen Ausgrabungen am Burgfelsen von Van: AfO 14 (1941) 87-95 (7 Abb.).
107 a. Pannekoek, A., Some Remarks on the Moon's Diameter and the Eclipse Tables in Babylonian Astronomy: Eudemus 1 (1941) 9-22.
108. Parker, R. A., Darius and His Egyptian Campaign: AJSL 58 (1941) 373-7.
109. Peremen, J., תחש: Tarbiz 12 (1941) 218-29.
110. Peruzzi, E., Le formule introduttive delle lettere ittite geroglifiche di Assur: Archivio Glottologico Italiano 33 (1941) 45-52.
111. Pirenne, J., Annonce de la création d'un centre d'histoire des droits antiques: ACIO 83-9.
112. Pohl, A., Arbeiten und Pläne des Pontificium Institutum Biblicum auf dem Gebiete der Assyriologie: ACIO 106-8.
113. Potratz, H., Die Pferdegebisse des zwischenstromländischen Raumes: AfO 14 (1941) 1-39 (50 Abb.).
114. Préaux, Cl., Walter Otto †: ChrE 33 (1942) 153-8.
115. Purves, P. M., Hurrian Consonantal Pattern: AJSL 58 (1941) 378-404.
116. Quiring, H., Das Gold im Altertum (1. Ägypten, Südafrika, Vorderasien, Indien; 2. Europa): FF 18 (1942) 55-58.
117. Radet, G., Satrapies et nomes: ML 21-6.
118. Reimer, P. J., Die Lugal-Maradda-Inschriften König Nebukadnezars II.: Oudheidkundige Mededeelingen N. R. 21 (1940) 3-16 (1 Abb.).
119. Rieth, A., Drechseltechnik und Drehbank in antiker Zeit: FF 17 (1941) 369-71.
120. — Die Entwickelung der Drechseltechnik: Archäologischer Anzeiger 55 (1940) 616-34 (13 Abb.).
121. Roggia, G. B., Alcune osservazioni sul culto di El a Ras-Šamra: Aevum 15 (1941) 559-75.
122. Rosenkranz, B., Die Stellung des Luwischen im Hatti-Reiche Indogermanische Forschungen 56 (1938) 265-84.
122 a. — Abgekürzte Bezeichnung von Längenmassen in Boğazköy-Texten: ZA 47 (1942) 247-8.
123. Rutten, M., La « Cour » du dieu Mardouk: ACIO 119-20.
124. — Le paysage dans l'art de la Mésopotamie ancienne: Syria 22 (1941) 137-54 (8 pl., 13 fig.).
125. Ryckmans, G., Ši-il-kan-ni, Ši-il-ḫe-ni = arabe préislamique Slḥn?: AfO 14 (1941) 54-6; cf. b 168.
126. Salonen, A., "*magurru*": ACIO 136-7.
127. Schaeffer, Cl. F.-A., Quelques découvertes inédites de Ras Shamra: ACIO 120-1.
128. — Les progrès récents des fouilles en Anatolie et en Iraq II: Syria 22 (1941) 92-101 (2 fig.).
129. — Nouvelles archéologiques de Chypre: Syria 22 (1941) 192-4.

130. Scharff, A., Walther Otto zum Gedächtnis: FF 18 (1942) 23-4.
131. — Die Entstehungszeit der ägyptischen Hieroglyphenschrift in archäologischer Beleuchtung: FF 18 (1942) 172-3.
132. Schaumberger, J., Stand der Arbeit an Kuglers Lebenswerk über die babylonische Astronomie: ACIO 134-5.
133. Schneider, N., Die Urkundenbehälter (pisan-dub-ba) von Ur III und ihre archivalische Systematik: ACIO 111-3; cf. *1* b 65.
134. — War áb-za-za ursprünglich ein reales oder mythologisches Wesen?: AfO 14 (1941) 70-2.
135. Schott, A., Eine geplante Gesamtbearbeitung der astrologischen und astronomischen Keilschrifttexte: ACIO 105-6.
136. Schott, A.–Schaumberger, J., Vier Briefe Mâr-Ištars an Assarhaddon über Himmelserscheinungen der Jahre —670 bis 668 (ABL 337; ABL 629; Craig, Astr. Texts 39; ABL 744): ZA 47 (1941) 89-130 (1 Abb.).
137. Şenyürek, M. S., A Craniological Study of the Copper Age and Hittite populations of Anatolia: Bell 5 (1941) 237-53 (5 Taf.).
138. Seyrig, H., Les tessères palmyréniennes et le banquet rituel: ML 51-8 (2 pl., 3 fig.).
139. — Antiquités syriennes (34. Sculptures palmyréniennes archaïques; 35. Les inscriptions de Bostra): Syria 22 (1941) 31-48 (12 fig., 4 pl.).
140. Sidersky, D., Les fêtes agraires des Phéniciens et des Hébreux: ACIO 275-8.
141. Simons, J., Enkele opmerkingen over ' Palestijnsche zegels ' en de bestudeering daarvan: JEOL 8 (1942) 683-9 (6 Abb.).
141 a. Sommer, F., Aḫḫijavā und kein Ende?: Indogerm. Forschungen 55, 169-297.
142. Speiser, E. A., Some Sources of Intellectual and Social Progress in the Ancient Near East: Waldo Leland Festschrift, 51-62 (Titel des Buches s. b 8).
143. Steele, F. R., The Points of the Compass in Hurrian: JAOS 61 (1941) 286-7.
144. Sukenik, E. L., Arrangements for the Cult of the Dead in Ugarit and Samaria: ML 59-65 (3 pls., 4 figs.).
145. Thomsen, P., Ausgrabungen und Forschungsreisen: Tell Sukās, 'Ammān: AfO 14 (1941) 101-2; cf. b 169.
146. Thureau-Dangin, Fr., L'origine de l'algèbre: Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 1940, 292-318.
147. — Le nom du prince de Jérusalem au temps d'El-Amarna: ML 27-8.
148. — Bir-ia-wa-za: RA 37 (1941) 171 (so in den Amarnabriefen zu lesen für Nam-ia-wa-za).
149. — Erratum: RA 37 (1941) 175.
150. — Asakku: RA 38 (1941) 41-3 (Bearbeitung von Jean, Archives royales de Mari II, Nr 13).
150 a. Tournay, R., Bulletin: Assyriologie: Vivre et penser I, 292-4; cf. a 27.
151. Ungnad, A., Der angebliche König *Tarziia* der Perserzeit: Or 10 (1941) 337-8.

152. — Das Haus Egibi (Die Generation des Bêl-êṭer, etwa 690-610; die Generation des (Nabû-)zêru-ukîn, etwa 660-590; die Generation des Šulâ, etwa 635-580; die Generation des Nabû-aḫḫê-iddin, etwa 612-520; die Generation des Itti-Marduk-balâṭu, etwa 575-500; die Generation des Marduk-nâṣir-apli, 550-480): AfO 14 (1941) 57-64.
153. — Keilinschriftliche Beiträge zum Buch Esra und Ester (1. Uštanni und Tattannu; 2. Mordechai): ZAW 17 (1940-1) 240-4.
154. van der Meer, P., The Al-Obeid Culture and its Relation to the Uruk- and Djemdet Nasr Periods: JEOL 8 (1942) 708-21.
154a. van der Waerden, B. L., Die Voraussage von Finsternissen bei den Babyloniern: Berichte der Sächs. Akademie der Wissenschaften, Math.-phys. Kl. 92 (1940) 107-14; 93 (1941) 19-20.
155. — Zur babylonischen Planetenrechnung: Eudemus 1 (1941) 23-48.
155a. van Proosdij, B. A., Beeld, beeldspraak en vergelijking in het Sumerisch: JEOL 8 (1942) 661-4.
156. — Gilgamesj; Ḫammurabi; De didactiek van het Assyrisch: JEOL 8 (1942) 681-2; cf. c sub Böhl, Naster.
157. Virolleaud, Ch., Un état de solde provenant d'Ugarit (Ras-Shamra): ML 39-49 (2 pl.).
158. — Le dieu El dans les poèmes de Ras Shamra: ACIO 258.
159. — Lettres et documents administratifs de Ras Shamra (1. Lettre du roi de Bêrûti à son fils, le gouverneur d'Ugarit (en accadien). 2. Lettre du roi (d'Ugarit) à la reine, sa mère. 3. Liste des cadeaux envoyés (par le roi d'Ugarit) au (roi-)Soleil, à sa famille et à ses ministres (en accadien). 4. Niqmad et Suppiluliuma. 5. Les familles de la ville d'Alasia. 6. Fourniture de marchandises diverses): Syria 21 (1940) 247-76.
160. — Nouveaux textes administratifs de Ras-Shamra: RA 37 (1941) 129-53.
161. — Les Rephaïm, fragments de poèmes de Ras Shamra: Syria 22 (1941) 1-30.
162. — Le roi Kéret et son fils (II K), 1ère partie: Syria 22 (1941) 105-36.
163. — Cinq tablettes accadiennes de Ras Shamra: RA 38 (1941) 1-12.
164. von Bissing, F. W., Ägyptische und ägyptisierende Alabastergefässe aus den Deutschen Ausgrabungen zu Babylon: ZA 47 (1941) 27-49 (36 Abb.).
165. von Bolla, S., Drei Diebstahlsfälle von Tempeleigentum in Uruk: ArOr 12 (1941) 113-20.
166. von Soden, W., Neue Bruchstücke zur sechsten und siebenten Tafel des Weltschöpfungsepos *Enūma eliš*: ZA 47 (1941) 1-26 (3 Taf.).
167. Vosté, J.-M., Essai de bibliographie du Père Jean-Vincent Scheil O. P.: Or 11 (1942) 80-108.
168. Weidner, E., Šilka(ḫe)ni, König von Muṣri, ein Zeitgenosse Sargons II. Nach einem Bruchstück der Prisma-Inschrift des assyrischen Königs (5. *palû* 716 v. Chr.; 6. *palû* 715; 7. *palû* 714; 9. *palû* 711/10; 10. *palû* 709): AfO 14 (1941) 40-53; cf. b 125.
169. — Ausgrabungen und Forschungsreisen: Fecheria, Alaca Hüyük (3 Abb.), Pazarli, Altün Tepe, Persien: AfO 14 (1941) 95-101; cf. b 145.
170. Wiesner, J., Sonnenbild und Sonnenkult in der Frühzeit: FF 18 (1942) 186-8.

170 a. — Indogermanen in der Frühzeit des Mittelmeerraumes und des Vorderen Orients: Neue Jahrbücher für Antike und deutsche Bildung 4 (1941) 184-207 (4 Taf.)

171. Ziegler, L., Tonkästchen aus Uruk, Babylon und Assur: ZA 47 (1942) 224-40 (71 Abb.).

c) Besprechungen

1. Actes du XXe Congrès International des Orientalistes (Bruxelles, 5-10 sept. 1938): Mus 54 (1941) 215-6 (E. Lamotte); Or 11 (1942) 294-5 (A. Pohl).
2. Albright, W. F., From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process: The Jewish Quarterly 32 (1941) 79-87 (H. S. Gehman); cf. *4* c 2.

2 a. Alp, S., Untersuchungen zu den Beamtennamen im hethitischen Festzeremoniell: ZA 47 (1942) 249 (W. von Soden); cf. *4* a 1.

3. Andrae, W., Das wiedererstandene Assur: ZDMG 95 (1941) 460-1 (H. Grapow); cf. *1* c 1; *2* c 3; *3* c 2.
4. — Alte Feststrassen im Nahen Osten: Or 11 (1942) 289-91 (A. Pohl); ZDMG 96 (1942) 152-5 (F. W. von Bissing); DLZ 63 (1942) 439-41 (O. Eissfeldt); cf. *4* a 2.
5. Barnett, R. D.-FitzGerald, G. M.-Garstang, J.-Lloyd, S., Fifth Interim Report of the Excavations at Mersin: BASOR 84 (1941) 23 (W. F. Albright).
6. Birkeland, H., Akzent und Vokalismus im Althebräischen. Mit Beiträgen zur vergleichenden semitischen Sprachwissenschaft: ZDMG 96 (1942) 141-4 (O. Eissfeldt).
7. Bittel, K.-Otto, H., Demirci-Hüyük: OLZ 45 (1942) 185-7 (Fr. Hančar); cf. *2* c 5; *3* c 4.
8. Böhl, F. M. Th., Het Gilgamesj-Epos: TLZ 67 (1942) 19-21 (W. von Soden); ZA 47 (1942) 249 (W. von Soden); cf. b 156; *4* c 3.
9. Bonkamp, B., Die Bibel im Lichte der Keilschriftforschung: OLZ 44 (1941) 357-8 (Fr. Stummer); Syria 21 (1940) 342-3 (R. Dussaud); Indogermanisches Jahrbuch 25 (Bibliographie 1939) (1941) 365 (J. Friedrich); cf. *1* c 3; *2* c 6; *3* c 5; *4* c 4.
10. Brunner, G., Der Nabuchodonosor des Buches Judith: ZA 47 (1941) 131 (W. von Soden); Studia catholica 17 (1941) 465-6 (G. Duncker); Theologie und Glaube 33 (1941) 344-5 (Fr. Blome); Antonianum 17 (1942) 73-8 (A. Kleinhans); Bibl 23 (1942) 95-100 (A. Miller); La Scuola Cattolica 70 (1942) 252-4 (F. Salvoni); cf. *4* c 6.
11. Burrows, M., What Mean These Stones?: BASOR 83 (1941) 43-4 (W. F. Albright); BASOR 84 (1941) 19 (W. F. Albright).
12. Busink, Th. A., Sumerische en Babylonische tempelbouw: AJA 45 (1941) 481-2 (V. Müller).
13. Castellino, R. G., Le lamentazioni individuali e gli inni in Babilonia e in Israele: Or 10 (1941) 396-7 (A. Pohl); Angelicum 19 (1942) 222-3 (G. Behler); cf. *2* c 9; *3* c 6; *4* c 9.

14. Chiera, E., Les tablettes babyloniennes. Ce qu'on écrivait sur l'argile: RA 37 (1940) 172 (G. Contenau).
15. Christensen, A., Essai sur la démonologie iranienne: ZDMG 95 (1941) 445-50 (H. H. Schaeder); cf. *4* a 6.
16. Christian, V., Altertumskunde des Zweistromlandes. Bd. I: Or 11 (1942) 188-91 (A. Pohl); Bd. I, Lief. 3-6: DLZ 63 (1942) 538-9 (B. Meissner); cf. *1* c 6; *2* c 11; *4* c 10.
17. Clemen, C., Die phönikische Religion nach Philo von Byblos: RA 37 (1940) 174 (F. Thureau-Dangin); cf. *2* c 12; *3* c 8; *4* c 11.
18. Contenau, G., L'épopée de Gilgamesh. Poème babylonien: Revue belge de philol. et d'histoire 19(1940) 191-2 (L. Speleers); cf. b 156; *3* c 10.
19. — La divination chez les Assyriens et les Babyloniens: Syria 22 (1941) 181-3 (R. Dussaud).
20. Cross, D.. Movable Property in the Nuzi Documents: OLZ 45 (1942) 40-1 (P. Koschaker); cf. *3* c 11.
21. Crowfoot, J. W.-Crowfoot, G. M., Early Ivories from Samaria: OLZ 44 (1941) 354-7 (C. Watzinger); cf. *2* c 16; *4* c 15.
22. Danthine, H., Le palmier-dattier et les arbres sacrés: OLZ 44 (1941) 441-8 (F. W. von Bissing); cf. *1* c 8; *2* c 17.
23. Deimel, A., Šumerische Grammatik. 2. Aufl.: ArOr 12 (1941) 263-4 (B. Hrozný); cf. *3* c 13.
24. de Koning, J., Studiën over de El-Amarnabrieven en het Oude Testament: OLZ 45 (1942) 119-21 (K. Galling); ZA 47 (1942) 250-1 (W. von Soden); cf. *4* c 16.
25. De Langhe, R., Les textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs apports à l'histoire des origines israélites: JRAS 1941, 153-4 (S. H. Hooke); OLZ 44 (1941) 403-4 (L. Rost); cf. *1* c 11; *2* c 21; *3* c 14; *4* c 17.
26. Demircioğlu, H., Der Gott auf dem Stier: OLZ 44 (1941) 344-5 (E. A. Voretzsch); cf. *3* c 16.
27. Dunand, M., Fouilles de Byblos, I: Syria 21 (1940) 338-42 (R. Dussaud); cf. *2* c 23.
28. Ebeling, E., Die Eigennamen der mittelassyrischen Rechts- und Geschäftsurkunden (MAOG 13, 1): Indogermanisches Jahrbuch 25 (Bibliographie 1939) (1941) 366 (J. Friedrich).
29. Engberg, R. M., The Hyksos Reconsidered: Syria 21 (1940) 343-4 (R. Dussaud); AfO 14 (1941) 84-6 (F. W. von Bissing); JEA 27 (1941) 171-3 (A. W. Shorter); cf. *1* c 16; *2* c 29.

29a. Falkenstein, A., Topographie von Uruk. I: ZA 47 (1942) 250 (W. von Soden); cf. *4* a 7.

30. Flavigny, R. C., Le dessin de l'Asie occidentale ancienne et les conventions qui le régissent: ZA 47 (1942) 225 (A. Moortgat); cf. *4* a 8.

30a. Forbes, R. J., Silver and Lead in Antiquity (JEOL 7): ChrE 33 (1942) 109-10 (P. Coremans).

31. Frank, C., Kultlieder aus dem Ischtar-Tamūz-Kreis: TLZ 67 (1942) 21-3 (W. Baumgartner); cf. *1* c 17; *3* c 20; *4* c 22.

32. Friedrich, J., Hethitisches Elementarbuch. I: DLZ 62 (1941) 1111-3 (B. Meissner); JEOL 8 (1942) 658-60 (W. Couvreur); ArOr 12 (1941) 265-6 (B. Hrozný); Gnomon 17 (1941) 398-403 (K. Olzscha); cf. *4* c 25.
33. — Entzifferungsgeschichte der hethitischen Hieroglyphenschrift: AfO 14 (1941) 77 (B. Rosenkranz); Syria 22 (1941) 176-7 (E. Dhorme); RA 37 (1940) 174-5 (F. Thureau-Dangin); cf. *3* c 22; *4* c 24.
34. — etc., Symbolae ad iura Orientis antiqui pertinentes Paulo Koschaker dedicatae: OLZ 45 (1942) 110-7 (M. San Nicolò); cf. *1* c 20.
35. Furlani, G., Riti babilonesi e assiri: OLZ 45 (1942) 226-8 (G. Meier).
36. Galpin, F. W., The Music of the Sumerians: OLZ 44 (1941) 351-4 (G. Furlani); cf. *2* c 33.
37. Gelb, I. J., Hittite Hieroglyphic Monuments: JRAS 1941, 154-8 (R. D. Barnett); Syria 21 (1941) 342 (R. Dussaud); ArOr 12 (1941) 264-5 (B. Hrozný).
38. Ghirshman, R., Fouilles de Sialk. I: DLZ 63 (1942) 118-21 (V. Christian); cf. *2* c 34; *3* c 24; *4* c 26.
39. Glueck, N., The Other Side of the Jordan: AJSL 58 (1941) 328 (A. D. Tushingham); cf. *4* c 27.
40. Gordon, C. H., Ugaritic Grammar: Or 11 (1942) 171-9 (Fr. Rosenthal); JBL 60 (1941) 434-9 (W. F. Albright); cf. *3* c 28; *4* c 29.
41. — The Living Past: BASOR 83 (1941) 44 (W. F. Albright); BASOR 84 (1941) 23 (W. F. Albright); JBL 60 (1941) 433-4 (W. F. Albright).
42. Grobba, Fr., Irak: ZDMG 96 (1942) 148-9 (O. Eissfeldt).
43. Grousset, R.-Auboyer, J.-Buhot, J., L'Asie orientale, des origines au XVe siècle: RA 37 (1940) 173-4 (G. Contenau).
44. Gurney, O. R., Hittite Prayers of Mursili II: JAOS 61 (1941) 301-2 (A. Goetze).
45. Hallock, R. T., The Chicago Syllabary and the Louvre Syllabary AO 7661: JBL 60 (1941) 439-40 (F. J. Stephens); BASOR 84 (1941) 22 (W. F. Albright).
46. Harris, Z. S., Development of the Canaanite Dialects: Or 11 (1942) 179-85 (Fr. Rosenthal); cf. *2* c 37; *3* c 30; *4* c 33.
47. Holma, H.-Salonen, A., Some Cuneiform Tablets from the Time of the Third Ur Dynasty: ZA 47 (1941) 131 (W. von Soden); Or 11 (1942) 186-7 (A. Pohl); OLZ 44 (1941) 455-6 (N. Schneider); cf. *3* c 32a; *4* c 34.
48. Hrozný, B., Les inscriptions hittites hiéroglyphiques. Vol. I, livraison III: Transcription et traduction de 45 inscriptions hittites hiéroglyphiques avec commentaire: JRAS 1941, 154-8 (R. D. Barnett); cf. *1* c 25.
49. — Die älteste Geschichte Vorderasiens: Mus 54 (1941) 216-9 (G. Ryckmans); ZA 47 (1941) 132 (W. von Soden); Or 11 (1942) 187-8 (A. Pohl); AJA 45 (1941) 482-3 (V. Müller); Gnomon 18 (1942) 53 (W. Otto); PhW 61 (1941) 548-52 (F. W. von Bissing); DLZ 63 (1942) 589-91 (V. Christian); cf. a 22; *4* c 35.

50. Hyatt, J. P., The Treatment of Final Vowels in Early Neo-Babylonian: BASOR 84 (1941) 22 (W. F. Albright).
51. Jacobsen, Th., The Sumerian King List: JRAS 1941, 283-4 (C. J. Gadd); AJA 45 (1941) 633-4 (A. Goetze); cf. *2* c 39; *3* c 34.
52. — Cuneiform Texts in the National Museum, Copenhagen: JRAS 1941, 284-6 (C. J. Gadd); cf. *3* c 33; *4* c 37.

52a. König, W., Neun Jahre Irak: ZDMG 95 (1941) 441-2 (K. F.).

53. Köppel, R., Teleilāt Ghassūl. II: OLZ 44 (1941) 404-5 (P. Thomsen); ZDPV 64 (1941) 259-62 (C. Watzinger); ArOr 12 (1941) 266-7 (B. Hrozný); cf. *2* c 40; *3* c 35.
54. [Koschaker, P.,] Festschrift Paul Koschaker: OLZ 45 (1942) 15-23 (G. Eisser).
— Symbolae ad iura Orientis antiqui pertinentes P. Koschaker dedicatae; cf. c 34.
55. Kramer, S. N., Lamentation over the Destruction of Ur: BASOR 84 (1941) 22 (W. F. Albright); cf. *4* c 39.
56. Krause, K., Boğazköy. Tempel V: ArOr 12 (1941) 266 (B. Hrozný).
57. Labat, R., Le poème babylonien de la création: OLZ 45 (1942) 165-72 (A. Schott).
58. Lautner, J. G., Altbabylonische Personenmiete und Erntearbeiterverträge: AJSL 58 (1941) 428 (W. H. Dubberstein).
59. Lutz, H. F., A Neo-Babylonian Debenture: AJSL 58 (1941) 427-8 (I. J. Gelb).
60. — A Recorded Deposition concerning Presentment for Tax Payment: AJSL 58 (1941) 427-8 (I. J. Gelb).
61. Marrero, L., Perfil del imperio hitita: AJSL 58 (1941) 427 (I. J. Gelb).
62. Mercer, S. A. B., The Tell el-Amarna Tablets: Syria 21 (1940) 344 (R. Dussaud); Acta orientalia 19 (1942) 280 (B. A. van Proosdij); cf. *2* c 51; *3* c 42; *4* c 43.
63. Moore, E. W., Neo-Babylonian Documents in the University of Michigan Collection: JRAS 1941, 282 (C. J. Gadd); OLZ 44 (1941) 456-7 (W. von Soden); cf. *2* c 52; *3* c 43.
64. Moortgat, A., Vorderasiatische Rollsiegel: ZA 47 (1941) 132-3 (W. von Soden); OLZ 44 (1941) 399-402 (F. W. von Bissing); ArOr 12 (1941) 264 (B. Hrozný); cf. *3* c 44; *4* c 44.

Naster, P., Chrestomathie accadienne; cf. b 156.

65. Nöldeke, A.-Heinrich, E.-Lenzen, H., Zehnter vorläufiger Bericht über die von der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka unternommenen Ausgrabungen: AfO 14 (1941) 72-5 (E. Douglas Van Buren).
66. Nöldeke, A.-Lenzen, H., Elfter vorläufiger Bericht über die von der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka unternommenen Ausgrabungen: ZA 47 (1941) 133 (W. von Soden); AfO 14 (1941) 72-5 (E. Douglas Van Buren).
67. Otto, W., Handbuch der Archäologie: ArOr 12 (1941) 262-3 (B. Hrozný).
68. Parrot, A., Malédictions et violations des tombes: RA 37 (1940) 172-3 (G. Contenau); cf. *2* c 53; *3* c 46; *4* c 45.

69. Petschow, H., Die neubabylonischen Kaufformulare: SDHI 8 (1942) 159 62 (G. Furlani); cf. *3* c 48.
70. Pfeiffer, R. H.-Speiser, E. A., One Hundred New Selected Nuzi Texts: OLZ 44 (1941) 457-62 (P. Koschaker); cf. *3* c 49.
71. Potratz, H., Das Pferd in der Frühzeit: Indogerman. Forschungen 58 (1940) 80-2 (B. Rosenkranz); cf. *1* c 36; *2* c 56; *3* c 50 a.
71 a. Ravn, O. E., The So-Called Relative Clauses in Accadian or the Accadian Particle *ša*: ZA 47 (1942) 251 (W. von Soden); cf. *4* a 16.
72. Rosenthal, Fr., Die aramaistische Forschung seit Th. Nöldeke's Veröffentlichungen: Or 10 (1941) 397-401 (E. Littmann); Syria 22 (1941) 81-2 (R. Dussaud); cf. *2* c 60; *3* c 52 a; *4* c 50.
73. San Nicolò, M., Zur Nachbürgschaft in den Keilschrifturkunden und in den gräko-ägyptischen Papyri: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Rom. Abt. 58 (1938) 238-44 (J. G. Lautner); OLZ 45 (1942) 276-8 (G. Eisser).
74. Sarauw, Ch., Über Akzent und Silbenbildung in den älteren semitischen Sprachen: OLZ 45 (1942) 238-40 (C. Brockelmann).
75. Schachermeyr, F., Zur Rasse und Kultur im minoischen Kreta: WZKM 48 (1941) 308-10 (P. Kretschmer); cf. *3* c 54 a.
76. Schaeffer, Cl. F.-A., La huitième campagne de fouilles à Ras Shamra (Ugarit): AfO 14 (1941) 80-1 (L. Rost).
77. — La neuvième campagne de fouilles à Ras Shamra (Ugarit): AfO 14 (1941) 80-1 (L. Rost); cf. *1* c 41; *2* c 61; *4* c 54.
78. Schaeffer, Cl. F.-A.-Virolleaud, Ch.-Dussaud, R., La septième campagne de fouilles à Ras Shamra (Ugarit): AfO 14 (1941) 80-1 (L. Rost).
79. Scharff, A., Die Frühkulturen Ägyptens und Mesopotamiens: OLZ 45 (1942) 102-4 (H. H. Schaeder); DLZ 63 (1942) 150-3 (A. Moortgat); Bibl 23 (1942) 92-4 (A. Bea).
80. Sethe, K., Vom Bilde zum Buchstaben: AfO 14 (1941) 81-4 (H. Brunner); JEA 27 (1941) 169-70 (R. O. Faulkner); cf. *1* c 44; *2* c 65; *4* c 61.
81. Sjöquist, E., Problems of the Late Cypriote Bronze Age: DLZ 62 (1941) 1076-9 (F. Matz).
82. Speiser, E. A., Introduction to Hurrian: BASOR 85 (1942) 32-3 (A. Goetze).
83. Stamm, J. J., Die akkadische Namengebung: DLZ 63 (1942) 200-1 (B. Meissner); cf. *1* c 46; *3* c 64; *4* c 64.
84. Sturm, J.-Otten, H., Keilschrifturkunden aus Boğhazköi. Heft 31: Historische und religiöse Texte: AfO 14 (1941) 75-7 (J. Friedrich); JAOS 61 (1941) 303 (A. Goetze); cf. *3* c 68.
85. Sundwall, Joh., Altkretische Urkundenstudien: OLZ 44 (1941) 388-91 (K. Olzscha).
86. Tallqvist, K., Akkadische Götterepitheta: RHR 122 (1941) 61-3 (E. Dhorme); OLZ 45 (1942) 228-30 (A. Schott); cf. *2* c 69; *4* c 67.
87. Tseretheli, G., The Urartean Monuments in the Georgian Museum Tbilissi: BASOR 84 (1941) 23-4 (W. F. Albright); Indogermani-

sches Jahrbuch 25 (Bibliographie 1939) (1941) 369 (J Friedrich); cf. *2* a 15 a.

88. Unger, E., Keilschrift-Symbolik: RSO 20 (1942) 148-53 (G. Furlani); cf. a 26.

89. Van Buren, E. Douglas, The Fauna of Ancient Mesopotamia as Represented in Art: AJA 45 (1941) 289; OLZ 45 (1942) 36-39 (O.-F. Gandert); cf. *1* c 49; *2* c 72.

90. — The Cylinder Seals of the Pontifical Biblical Institute: Or 11 (1942) 185-6 (B. Meissner); AJSL 58 (1941) 419-21 (H. Frankfort); RSO 20 (1942) 145-8 (G. Furlani); cf. *3* c 73.

90 a. Virolleaud, Ch., La déesse ʿAnat: JRAS 1941, 193-4 (Th. H. Gaster); cf. *1* c 52; *2* c 73.

91. von Bolla, S., Untersuchungen zur Tiermiete und Viehpacht im Altertum: ChrE 16 (1941) 289-92 (Cl. Préaux); GGA 203 (1941) 319-24 (H. Niedermeyer); DLZ 62 (1941) 997-9 (M. Kaser); cf. *4* c 70.

92. von Pawlikowski-Cholewa, A., Die Heere des Morgenlandes: Islam 26 (1942) 269-70 (H. G. Christensen); cf. *4* c 71.

93. von Soden, W., Der Aufstieg des Assyrerreichs als geschichtliches Problem: OLZ 45 (1942) 39-40 (G. Furlani).

94. Waschow, H., 4000 Jahre Kampf um die Mauer: PhW 61 (1941) 459-63 (Fr. Lammert); cf. *1* c 55; *2* c 74; *3* c 77; *4* c 72.

95. Woolley, C. L., Ur Excavations, V. The Ziggurat and its Surroundngs: JRAS 1941, 188-90 (J. W. Crowfoot); Syria 22 (1941) 178-81 (A. Parrot); cf. *1* c 57; *3* b 50, *3* c 80.

* * *

Aistleitner, J.: b 1
Albright, W. F.: b 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8; c 2, 5, 11, 40, 41, 45, 50, 55, 87
Alp, S.: c 2 a
Alt, A.: b 9
Andrae, W.: c 3, 4
Auboyer, J.: c 43

Barnett, R. D.: c 5, 37, 48
Barton, G. A.: b 12
Baumgartner, W.: b 10, 11; c 31
Bea, A.: b 13; c 79
Behler, G.: c 13
Behr, J. W.: a 2
Birkeland, H.: c 6
Bittel, K.: b 14; c 7
Blome, Fr.: c 10
Böhl, F. M. Th.: b 15, 16, 17; c 8
Bohtz, C. H.: a 3
Bonkamp, B.: c 9
Bowman, R. A.: b 18
Braidwood, R. J.: b 19
Brockelmann, C.: c 74
Brunner, G.: c 10
Brunner, H.: c 80
Buhot, J.: c 43
Burrows, E.: b 20
Burrows, M.: a 4; c 11
Busink, Th. A.: c 12

Cantera, F.: b 21
Cassuto, U.: b 22
Castellino, R. G.: c 13
Celada, B.: b 23, 24
Chiera, E.: c 14
Christensen, A.: c 15
Christensen, H. G.: c 92
Christian, V.: b 25; c 16, 38, 49
Clemen, C.: c 17
Contenau, G.: b 26, 27; c 14, 18, 19, 43, 68
Corbiau, S.: b 28
Coremans, P.: c 30
Couvreur, W.: b 29; c 32
Cross, D.: c 20
Crowfoot, G. M.: c 21
Crowfoot, J. W.: c 21, 95
Cumont, F.: b 30

Danthine, H.: c 22
Debevoise, N. C.: b 31
Deimel, A.: c 23
de Koning, J.: c 24

De Langhe, R.: c 25
Demircioğlu, H.: c 26
de Vaux, R.: b 32, 33, 34
Dhorme, E.: b 35; c 33, 86
Dossin, G.: a 5; b 36
Dubberstein, W. H.: c 58
Dunand, M.: c 27
Duncker, G.: c 10
Dupuy - Albarède, A.: b 37
Dussaud, R.: b 38-49; c 9, 19, 27, 29, 37, 62, 72, 78

Ebeling, E.: a 6; c 28
Ehelolf, H.: a 7; b 44
Eilers, W.: a 8
Eisser, G.: c 54, 73
Eissfeldt, O.: b 50, 51, 52; c 4, 6, 42
Engberg, R. M.: c 29

Falkenstein, A.: b 52a; c 29 a
Faulkner, R. O.: c 80
Fehringer, O.: b 53
Field, H.: b 54
FitzGerald, G. M.: c 5
Flavigny, R. C.: c 30
Forbes, R. J.: a 8a; b 55; c 30
Forrer, E.: b 56
Frank, C.: a 9; c 31
Frankfort, H.: b 57; c 90
Friedrich, J.: b 58, 59, 60; c 9, 28, 32, 33, 34, 84, 87
Furlani, G.: c 35, 36, 69, 88, 90, 93

Gadd, C. J.: c 51, 52, 63
Galling, K.: b 61; c 24
Galpin, F. W.: c 36
Gandert, O.-F.: c 89
Gandz, S.: b 62
Garstang, J.: b 63; c 5
Gaster, Th. H.: b 64, 65, 66; c 90 a
Gehman, H. S.: c 2
Gelb, I. J.: c 37, 59, 60, 61
Ghirshman, R.: c 38
Ginsberg, H. L.: b 67
Glueck, N.: c 39
Goetze, A.: b 68; c 44, 51, 82, 84
Goossens, G.: b 69
Gordon, C. H.: b 70, 71; c 40, 41
Grapow, H.: c 3
Grimme, H.: b 72
Grobba, Fr.: c 42
Grousset, R.: c 43
Gurney, O. R.: c 44

Hallock, R. T.: c 45
Hammershaimb, E.: a 10
Hančar, Fr.: c 7
Harris, Z. S.: c 46
Heinrich, E.: c 65
Hendriksen, H,: a 10a
Hennig, R.: a 11
Heras, H.: b 73
Herzfeld, E. E.: a 11a
Hill, G.: a 12
Hilzheimer, M.: a 13
Hinz, W.: b 74
Holma, H.: c 47
Hooke, S. H.: c 25
Hrozný, B.: b 75, 76, 77; c 23, 32, 37, 48, 49, 53, 56, 64, 67
Hyatt, J. P.: c 50

Jacobsen, Th.: c 51, 52
Jean, Ch.-F.: a 14; b 78
Jepsen, A.: b 79
Jordan, J.: b 80

Kampman, A. A.: b 81
Kaser, M.: c 91
Kleinhans, A.: c 10
König, W.: a 15; c 52a
Köppel, R.: c 53
Koşay, H. Z.: a 16
Koschaker, P.: b 83, 83a; c 20, 34, 54, 70
Kramer, S. N.: c 55
Krause, K.: c 56
Kretschmer, P.: c 75
Krüger, Cl.: a 17

Labat, R.: b 84; c 57
Lammert, Fr.: c 94
Lamotte, E.: c 1
Lautner, J. G.: c 58, 73
Lenzen, H. J.: a 18; c 65, 66
Levi Della Vida, G.: b 85
Lewy, H.: b 86, 87, 88
Lewy, J.: b 89
Liebesny, H.: b 90
Littmann, E.: c 72
Lloyd, S.: c 5
Lutz, H. F.: c 59, 60

Machek, V.: b 91
Marrero, L.: c 61
Martiny, G.: b 92
Matz, F.: c 81
McCown, D. E.: a 19
Meier, G.: b 92a; c 35
Meissner, Br.: b 93; c 16, 32, 83, 90
Mendelsohn, I.: b 94
Mercer, S. A. B.: c 62
Miller, A.: c 10
Minorsky, Vl.: b. 95
Möbius, H.: b 96
Montgomery, J. A.: b 97, 98
Moore, E. W: c 63
Moortgat, A.: b 99; c 30, 64, 79
Müller, V.: c 12, 49

Naster, P.: a 20; b 156
Neugebauer, O.: b 100
Niedermeyer, H.: c 91
Nöldeke, A.: c 65, 66

Noth, M.: b 101
Novak, G.: b 102

Olzscha, K.: c 32, 85
Oppenheim, A. L.: b 103, 104, 105
Orlinsky, H. M.: a 21
Ort-Geuthner, G.: b 48, 106
Otten, H.: c 84
Otto, H.: b 107; c 7
Otto, W.: a 22; b 130; c 49, 67

Pannekoek, A.: b 107a
Parker, R. A.: b 108
Parrot, A.: c 68, 95
Peremen, J.: b 109
Peruzzi, E.: b 110
Petschow, H.: c 69
Pfeiffer, R. H.: c 70
Pirenne, J.: b 111
Pohl, A.: b 112; c 1, 4, 13, 16, 47, 49
Potratz, H.: b 113; c 71
Préaux, Cl.: b 114; c 91
Purves, P. M.: b 115

Quiring, H.: b 116

Radet, G.: b 117
Ravn, O. E.: c 71a
Reimer, P. J.: b 118
Rieth, A.: b 119, 120
Roggia, G. B.: b 121
Rosenkranz, B.: b 122, 122a; c 33, 71
Rosenthal, Fr.: c 40, 46, 72
Rost, L.: c 25, 76, 77, 78
Rutten, M.: b 123, 124
Ryckmans, G.: b 125; c 49

Salonen, A.: b 126; c 47
Salvoni, F.: c 10
San Nicolò, M.: a 23; c 34, 73
Sarauw, Ch.: c 74
Schachermeyr, F.: c 75
Schaeder, H. H.: c 15, 79
Schaeffer, Cl. F.-A.: b 127, 128, 129; c 76, 77, 78
Scharff, A.: a 24; b 130, 131; c 79
Schaumberger, J.: b 132, 136
Scheil, V.: b 30, 43, 167
Schneider, A. M.: b 14
Schneider, N.: b 133, 134; c 47
Schott, A.: b 135, 136; c 57, 86
Sethe, K.: c 80
Şenyürek, M. S.: b 137
Seyrig, H.: b 138, 139
Shorter, A. W.: c 29
Sidersky, D.: b 140
Simons, J.: b 141
Sjöquist, E.: c 81
Sommer, F.: b 141a
Speiser, E. A.: a 25; b 142; c 70, 82
Speleers, L.: c 18
Stamm, J. J.: c 83
Steele, F. R.: b 143
Stephens, F. J.: c 45
Stummer, Fr.: c 9
Sturm, J.: c 84
Sukenik, E. L.: b 144
Sundwall, J.: c 85

Tallqvist, K.: c 86
Thomsen, P.: b 145; c 53
Thureau-Dangin, Fr.: b 146, 147, 148, 149, 150; c 17, 33
Tournay, R.: b 150a
Tseretheli, G.: c 87
Tushingham, A. D.: c 39

Unger, E.: a 26; c 88
Ungnad, A.: b 151, 152, 153

Van Buren, E. Douglas: c 65, 66, 89, 90
van der Meer, P.: b 154
van der Waerden, B. L.: b 154a, 155
van Proosdij, B. A.: b 155a, 156; c 62
Vincent, L.-H.: a 27
Virolleaud, Ch.: b 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163; c 78, 90a
von Bissing, F. W.: b 164; c 4, 22, 29, 49, 64
von Bolla, S.: b 165; c 91
von Pawlikowski-Cholewa, A.: c 92
von Soden, W.: b 166; c 2a, 8, 10, 24, 29a, 47, 49, 63, 64, 66, 71a, 93
Voretzsch, E. A.: c 26
Vosté, J.-M.: b 167

Waschow, H.: c 94
Watzinger, C.: c 21, 53
Weidner, E.: b 168, 169
Wiesner, J.: b 170, 170a
Woolley, C. L.: c 95

Ziegler, L.: b 171

Hethitica (a, b): a 7, 10a; b 29, 56, 60, 81, 110, 137
Churritica (a, b): a 7, 25; b 32, 58, 105, 115, 143
Ugaritica (a, b): a 10; b 1, 2, 5, 7, 9, 10, 11, 12, 20, 22, 38, 41, 45, 52, 64, 66, 67, 68, 94, 97, 101, 121, 127, 144, 149, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163.

Le terme *šiptum* dans les lettres de Mâri

F. Thureau-Dangin – Paris

Le terme *šiptum* (étymologiquement: « jugement ») est attesté dans la littérature épistolaire de Mâri avec le sens de « semonce, admonestation, réprimande ». La lettre publiée par Charles-F. Jean dans TCL XXIII, n° 92 est à cet égard particulièrement concluante. L'expression *šiptam nadânum* et le verbe *šapâṭum* y sont en effet employés en parallélisme avec l'expression *dannâtim šakânum* « poser de fortes (paroles) », « parler fortement (à quelqu'un) » dont les lettres de Mâri offrent de fréquents exemples (voir notamment TCL XXIII, n° 103, ll. 10 s. *a-na awîlêmeš ša ba-za-ḫa-tim dan-na-tim aš-ku-un* « j'ai parlé fortement aux gendarmes »; il s'agissait de mettre la main sur des fugitifs et cette tâche incombait tout particulièrement aux *awîlû ša bazaḫâtim* (1). Autres exemples: n° 33, l. 2′; n° 67, l. 4′; n° 130, l. 34; n° 140, ll. 19 ss.).

Voici la transcription et la traduction de TCL XXIII, n° 92:

[*A-na*] *be-lí-ia*	A mon seigneur (2)
qí-bí-ma	dis ceci:
um-ma Ki-ib-ri-dDa-gan	ainsi parle Kibri-Dagan (3),
warad-[*k*]*a-a-ma*	ton serviteur.
a[*š-š*]*um ṣa-bi-im ša a-la-ni ša Binimeš-ia-mi-na*	De rassembler les hommes des villes des Benjaminites (4)
[*p*]*u-uḫ-ḫu-ri-im ù ši-ip-ṭ*[*im*] *na-d*[*a-n*]*im*	et de (leur) donner une réprimande
[*be-l*]*í* [*i*]*š-pu-ra-am an-ni-tum e-li ša be-lí*	mon seigneur m'a écrit. Cela au delà de ce que mon seigneur

(1) Voir ci-dessous p. 111, note 3.

(2) C'est-à-dire à Zimrilim.

(3) Chef du district de Terqa, cf. Dossin, *Syria* XIX, p. 116.

(4) Sur les Benjaminites, voir Dossin, *Mélanges Syriens offerts à M. Dussaud*, pp. 981 ss. et RA XXXV, p. 180 s.

[i]š-pu-ra-am ma-di-iš dam-qa-at
m'a écrit est de tout point excellent.

ù la-ma tup-pí be-lí-ia-ma i-ka-aš-ša-dam
Déjà, avant que la lettre de mon seigneur me parvînt,

i-nu-ma i-na Ma-ri^{ki} maḫar be-lí-ia wa-aš-ba-ku
lorsque à Mâri près de mon seigneur j'étais en séjour,

a-wa-tam še-tí i-na a-ḫi-tí-ia eš-me-ma
j'avais appris de mon côté cette affaire. En conséquence

awîlê^{meš} su-ga-gi$_4$ (1) *ša a-la-ni ša Bini^{meš}-ia-mi-na*
les sheiks des villes des Benjaminites

ú-pa-ḫi-ir-ma ki-a-am aš-pu-uṭ-šu-nu-ti
j'ai rassemblé, puis je les ai réprimandés

um-ma a-na-ku-ma ma-an-nu-um at-ta
comme il suit: « Qui que tu sois,

ša 1 awîlum i-na a-li-ka e-li-iš
« toi (2),
« dans la ville duquel un individu avec arrogance

it-ta-al-la-ku-ma
« se comporte

ù la ta-ṣa-ab-ba-ta-šu-[m]a
« et qui ne l'appréhendes pas,

a-na ṣe-ri-ia la te-re-de-[e]-šu
« ne me l'amènes pas,

[pí]-qa-at ú-ul ta-ba-lu-u[ṭ]
« en vérité tu ne vivras pas! »

an-[ni-tam aš]-pu-uṭ-šu-nu-[ti]
C'est ainsi que je les ai réprimandés.

ù a-n[a] awîlê^{meš} ša ba-za-ḫa-ṭ[i-ia] (3)
En outre à [mes] gendarmes

(1) Pluriel cas oblique. Graphie habituelle : *su-ga-gi* (Jean, TCL XXIII, n° 33, l. 10 ; n° 98, l. 9′ ; n° 103, l. 12). Au nominatif sg. le terme est écrit *su-ga-gu-um* (voir les deux lettres citées par Dossin, *Mél. Syr.* p. 986, l. 16 et p. 989, l. 17) et au nominatif pl. *su-ga-gu* (TCL XXIII, n° 18, l. 9 ; n° 53, ll. 10, 12, 17, 26, 28 et la lettre citée *Mél. Syr.* p. 986, l. 11).

(2) Kibri-Dagan interpelle individuellement chacun des assistants. A l'expression *ma-an-nu-um at-ta ša* comparer, dans l'inscription funéraire publiée par Clay, YBT I, n° 43, les ll. 4 s. ; *man-nu at-ta lu-ú ^{amêl}šak-nu lu-ú ^{amêl}šá-pi-ru lu-ú da-a-a-nu lu-ú rubú šá ina mâti iš-šak-ka-nu a-na kimaḫḫi u e-ṣi-it-ti šu-a-ti la ta-ḫa-aṭ-ṭu* « Qui que tu sois, toi, soit gouverneur, soit préfet, soit juge, soit prince qui dans le pays sera installé, envers ce sarcophage et ces ossements ne pèche pas ».

(3) Désigne un corps de troupes à la disposition des chefs de district et spécialement chargé de maintenir l'ordre. D'après Dossin, cité par Jean, RES 1′ 37, p. 108, on pourrait songer à quelque chose comme « gendarme ». Le terme *bazaḫátum* est un pluriel, seule forme jusqu'ici attestée (cf. *ba-za-ḫa-tim* TCL XXIII, n° 67, l. 7′ ; n° 103, l. 10 ; n° 105, l. 6 ; *ba-za-ḫa-tu-ia* n° 88, l. 7 ; n° 102, l. 18). N'a rien de commun avec le verbe *buzzuḫum* également attesté dans les textes de Mâri.

qa-tam-ma dan-na-tim aš-ku-un	j'ai également parlé fortement.
i-na-an-na ki-ma ša be-lí iš-pu-ra-am	Actuellement, conformément à ce que mon seigneur m'a écrit,
ṣa-ba-am (1) *šu-nu-ti aš-pu-u[ṭ] ù dan-na-tim*	je réprimande (2) ces hommes et fortement
aš-ku-u[n 1] awîlam ša ki-ma e-li-iš	je (leur) parle. [Tout] individu dont arrogante
pa-nu-šu ša-[ak-n]u a-ṣa-ba-at-ma	est l'attitude, je l'appréhende, puis
a-na ne-pa-ri-im (3) *ú-še-re-eb*	le fais entrer en prison.
li-ib-bi be-lí-ia mi-im-ma	Que le cœur de mon seigneur en rien
la i-na-aḫ-ḫi-id	ne s'inquiète.
ša-ni-tam û-um tup-pí an-ni-e-em	Autre chose: au jour où la présente mienne lettre
[a-na ṣ]e-er be-lí-ia ú-ša-bi-lam	à mon seigneur je fais porter,
[. . . . .]-[i]a ap-ṭ[a]-ḫa-ar-na (4)	je . . . . . mes . . . . .
i-na re-eš ši-ip-rí-im a-n[a-k]u	Je suis au début de la tâche.

Le terme *šiptum* est employé avec le même sens dans TCL XXIII, n° 13 (transcrit et traduit RA XXXVIII, p. 41 ss.). Voir l. 23 s.: *ás-si-ma* gal-KUD (5) . . . . . *ši-ip-ṭà-am ki-a-am ad-di-in um-ma-mi* « je convoquai le capitaine (et les autres gradés), je (leur) donnai la réprimande suivante: » (suit le texte de la réprimande) et l. 33: *wa-ar-ki ši-ip-ṭì-ia* ud-10-kam *ú-ul wa-ṣí* « depuis ma réprimande, le dixième jour n'était pas (encore) passé... ».

(1) Dans les lettres de Mâri, où *ṣâbum* n'est jamais employé au pluriel, le singulier au sens collectif tient lieu du pluriel. Ici le singulier *ṣa-ba-am* est associé au pronom pluriel *šu-nu-ti* (constructio ad sensum). Ailleurs, par exemple TCL XXIII, n° 5, l. 19, on trouve, avec le même sens, *ṣa-ba-am ša-a-ti*.

(2) Le texte a le prétérit. Sur l'origine des temps dans la littérature épistolaire, voir RA XXXVIII, p. 41, note 6.

(3) Les textes de Mâri offrent plusieurs exemples de ce terme, voir TCL XXIII, n° 48, l. 15 (*ne⟨-pa⟩-ri-im*), n° 102, l. 23; n° 129, l. 26.

(4) M'est inexplicable.

(5) Ce terme désigne le capitaine, voir RA XXXVIII, p. 41, note 8. La lecture accadienne était peut-être *rabi pirsim*. Le KUD (= *pirsum*) serait la formation (mot à mot la « section ») commandée par cet officier. D'après TCL XXIII, n° 14, ll. 1 et 16 (*2-me ṣa-bu-um 1* KUD « 200 hommes ou 1 *pirsum* ») cette formation se composait normalement de 200 hommes.

Übersetzung der Homilien des Cyrillus von Alexandrien, des Severus von Synnada und des Theodotus von Ancyra in Dillmanns " Chrestomathia Aethiopica "

Sebastian Euringer – Dillingen a. d. Donau

Der *Qērlos* ist eine wertvolle Sammlung von griechischen patristischen Texten des 5. Jahrhunderts in äthiopischer Übersetzung (1). In seiner *Chrestomathia Aethiopica,* Lipsiae 1866, hat A. Dillmann 2 Briefe und 8 Homilien dieses alten Sammelwerkes zum ersten Mal herausgegeben (2). Nur von den beiden Briefen und von einer dieser 8 Predigten (3) ist der griechische Originaltext auf uns gekommen (4). Von den 7 anderen Homilien sind bis jetzt nur drei ins Französische übersetzt und dadurch den Patrologen allgemein zugänglich gemacht worden (5). Ich will nun versuchen, auch die übrigen vier Reden ins Deutsche zu übersetzen (6). Ich sage " versuchen "; denn diese

(1) Vgl. I. Guidi, *Bisanzio e il regno di Aksum,* in *Studi Bizantini,* I, Napoli 1924, S. 138-139, und *Storia della letteratura etiopica,* Roma 1932, S. 17-18; C. Conti Rossini, *Storia d'Etiopia,* I, Milano 1928, S. 225.

(2) Vgl. J. Simon S. J., *Notes bibliographiques sur les textes de la « Chrestomathia Aethiopica » de A. Dillmann,* in *Orientalia,* NS. X (1941), S. 303-306. — Ein anastatischer Neudruck der Chrestomathie mit *Addenda et corrigenda* (S. 291-299) von E. Littmann ist in Leipzig (Verlag W. Keller), 1941, erschienen; vgl. Anzeige in *Orientalia,* NS. XI (1942), S. 384.

(3) Auf Grund meiner deutschen Übersetzung (1936) der Homilie des Severianus von Gabala gelang es J. Zellinger, die Echtheit aus inneren Gründen zu erweisen, also die Homilie dem in der Überschrift genannten Severianus von Gabala zuzuerkennen, und dem Pater Ch. Martin S. J., das griechische Original unter den *Spuria* des Chrysostomus zu entdecken; vgl. J. Simon, *Notes,* S. 305. Dadurch ist ein weiteres Präjudiz zugunsten der Zuverlässigkeit der übrigen Lemmata im *Qērlos* gewonnen.

(4) Vgl. J. Simon, *Notes,* S. 306.

(5) Vgl. J. Simon, *Notes,* S. 306, oder die *Addenda* des Neudruckes der Chrestomathie, S. 297.

(6) Damit sind sämtliche Stücke der Chrestomathie übersetzt, ausser der *Epistola Cyrilli ad Joannem* [*Antiochenum*], S. 72-76, für welche die Patrologen keine Übersetzung brauchen, da die griechische Vorlage ihnen gut bekannt ist.

Texte setzen dem Verständnis gar manches Hindernis entgegen, da die Gedankengänge der Verfasser, vor allem ihre Anspielungen nicht immer klar sind und bisweilen wohl auch der äthiopische Übersetzer seine griechische Vorlage nicht richtig aufgefasst hat. In solchen Fällen habe ich einfach wörtlich übersetzt und fast ausnahmslos auf Emendations- und- Erklärungsversuche verzichtet. Das Weitere ist Sache der Patrologen und Dogmenhistoriker. Auch die Echtheitsfrage der Texte muss ich den Spezialisten überlassen (1).

Dillmann hat den Text einer Londoner (A) und einer Tübinger (B) Handschrift entnommen, bisweilen ihn verbessert und hie und da Varianten gebucht (2).

Die Übersetzung ins Geʿez erfolgte unmittelbar aus dem Griechischen in der ersten Epoche der äthiopischen Literaturgeschichte vor dem 8. Jahrhundert (3). Die vielen Gerundia, welche die griechischen Partizipien vertreten, und die zahlreichen Partikeln (Konjunktionen), die griechische Feinheiten nachznahmen bestrebt sind, weisen darauf hin, dass der oder die Übersetzer ihre Vorlage genau wiedergeben wollten.

Wo es nicht ohne Härte gegangen wäre, habe ich meine wörtliche Übersetzung entweder im Texte selbst in runden Klammern nach einem w (d. h. wörtlich) oder in den Anmerkungen gebracht. Kleinere Erleichterungen des Verständnisses habe ich auch in runden Klammern beigefügt, alles andere den Anmerkungen zugewiesen. Um die Lesung der Texte zu erleichtern, habe ich sie in grössere Abschnitte geteilt.

Zum Schlusse habe ich mich noch der angenehmen Pflicht zu entledigen, den Herren A. Bigelmair, E. Littmann und J. Simon S. J. für die liebenswürdige Bereitwilligkeit herzlichst zu danken, mit der sie meine Arbeit mit Rat und Tat unterstützt haben.

I (*Chrest.*, S. 88-93)

[Homilie] des Cyrillus, Patriarchen von Alexandrien (4), über Melchisedech (5).

(1) Ich habe keine Nachforschungen gemacht in den griechischen Katenen und in der unveröffentlichten Literatur in anderen orientalischen Sprachen.

(2) Vgl. *Chrest.*, S. xii. Zur handschriftlichen Überlieferung des *Qērlos* vgl. J. Simon, *Notes*, S. 303, Anm. 1, und S. 305, Anm. 2. — Die beigefügten Seiten im Neudruck der Chrestomathie geben für den äthiopischen Text dieser vier Homilien keine *Corrigenda* und keine neuen Varianten.

(3) Vgl. J. Simon, *Notes*, S. 303.

(4) Wörtlich: "deren von Alexandrien".

(5) Die zwei ersten hier übersetzten Homilien gehören zusammen, wie der Redner sebst hervorhebt (s. unten S. 121, Z. 21 ff. u. S. 123, Z. 4 ff.). Dass dieser aber, wie die Überschriften angeben, der hl. Cyrillus von Alexandrien war, ist m. E. höchst wahrscheinlich, wenn man mit ihnen die Melchisedech-Perikopen im 2. Buch seiner *Glaphyra in Genesim* (sehr wahrscheinlich vor 429 verfasst) vergleicht: Migne, *PG.* 69, 84C-109D. Denn die weitgehende Übereinstim-

Paulus sagt (Hebr. 7, 1-10): " Dieser Melchisedech, König von Sālēm (1), Priester des höchsten Gottes, der mit Abraham zusammentraf, als er von dort zurückkam, wo er *die Könige geschlagen S. 89
(w: getötet) hatte, und [der] ihn segnete und [welchem] Abraham als seinen Anteil den Zehnten von allem gab; [dessen] Übersetzung zunächst " König der Gerechtigkeit " und dann " König des Friedens " ist, dessen Übersetzung " König von Sālēm " (2) d. i. von Jerusalem ist (3); [der] ohne Vater und ohne Mutter und ohne Urkunde (w: Schrift) seiner Geburt ist und [dessen] Tage ohne Anfang und [dessen] Leben ohne Ende ist, bleibt nach der Ähnlichkeit mit dem Sohne Gottes Priester in Ewigkeit (4). Erwäget die Grösse dessen,

---

mung in Doppelthema, Gedankengängen, Beweisführungen, Polemik, alexandrinischer Exegese, Namendeutungen usw. fällt sofort in die Augen. Nur sind die Homilien als Skizzen knapper als die *Glaphyra*. Auch werden die Schwierigkeiten des äthiopischen Textes manchmal weniger dem Übersetzer, der, soweit sich das ohne Kenntnis der Vorlage beurteilen lässt, gewissenhaft zu übertragen sucht, als dem schon von Photius gerügten etwas schweren Stile des Cyrillus zur Last fallen, also indirekt für seine Autorschaft sprechen.

Den Vergleich der Homilien mit den *Glaphyra* im einzelnen überlasse ich den Spezialisten; ich begnüge mich, zur leichteren Orientierung, in den Anmerkungen auf bezeichnende Stellen hinzuweisen, wobei ich die *Glaphyra* durch Gl. und die betreffenden Paragraphen von 3 bis 11 nebst den griechischen Kolumnen in der *Patr. gr.* zitiere. Die Datierung und Vermutungen über die Veranlassung zu diesen Reden bleiben auch der gelehrten Diskussion vorbehalten.

Die beiden äthiopischen Homilien wurden u. a. von O. Bardenhewer, *Gesch. d. altk. Lit.*, IV (1924), S. 66, von G. Bardy, *Melchisédech dans la tradition patristique*, in *Rev. Bibl.*, XXXVI (1927), S. 33, Anm. 2, und von H. Stork, *Die sogenannten Melchisedekianer*, in *Forsch. z. Gesch. d. ntl. Kan.*, hrsg. v. Th. Zahn, VIII, 2, Leipzig 1928, S. 10, erwähnt, aber nicht benutzt, weil sie nicht übersetzt waren.

(1) Im Text steht: ንጉሠ ፡ ሰላም ፡ " König des Friedens " *(salām)*, was aber hier nicht passt; ich habe daher nach der zugrunde liegenden Bibelstelle und nach S. 117 (Übers.), Z. 4 und S. 119, Z. 14 ሳሌም ፡ *(Sālēm)* verbessert.

(2) Im Text ist der Name dieser Stadt bald mit *ā*, bald mit *a* geschrieben. Dazu bemerkt Dillmann im Glossar, S. 193a, dass beide Schreibweisen von den Kopisten in diesen Homilien *promiscue* gebraucht werden. Er hat daher nicht normiert.

(3) Hier ist der Text in Unordnung.

(4) Um ein konsequentes Satzgefüge zu bekommen, habe ich in diesem Satz durchgängig die Relativkonstruktion angewendet, auch da wo der Äthiopier ein Anakoluth beabsichtigt haben mochte. Wo das Relativum im Texte fehlt, aber ergänzt werden kann, vielleicht auch soll, habe ich es daher in eckigen

dem der Fürst der Väter (der Patriarch) Abraham, von seiner Kriegsbeute den Zehnten gegeben hat! Allerdings haben auch von den Söhnen Levis jene, die das Priestertum erhalten, das Recht, nach dem Gesetze des Moses vom Volke, also von ihren Brüdern, die (auch) aus der Lende des Abraham hervorgegangen sind, den Zehnten zu nehmen; aber gerade der, welcher nicht zu ihrem Stamme gehörte, (w: nicht von ihrem St. eingeschrieben war) hat von Abraham den Zehnten genommen und den gesegnet, der die Hoffnung auf das Erbe hatte. Es ist aber ohne Widerrede (unbestreitbar) klar, dass der Geringere von dem Höheren gesegnet wird. Und hier nehmen sterbliche Menschen [die Leviten] den Zehnten, dort aber einer, der das Zeugnis hat, dass er lebt [Melchisedech]. Sozusagen (freier: gewissermassen) hat durch Abraham auch Levi, der den Zehnten nimmt, bei dem Zusammentreffen des Melchisedech mit Abraham, selbst gezehntet, als er, Levi, noch in der Lende seines Vaters war". Soweit (1).

Homilie des Cyrillus. — Meine Söhne, ihr seid also jetzt voll Eifer (2) hierher gekommen und füllt die Kirche an, indem ihr darnach durstig seid, euch mit dem Wasser der Kirche zu berauschen, und darnach, dass eure Herzen gute Frucht bringen. Wie das Geschenk des Wassers die Frucht der Erde sprossen macht, wenn man sie (die Frucht) fortwährend begiesst (3), ebenso kommt das Wort und die Unterweisung der Väter, die in aller Weisheit und Wissenschaft unterwiesen sind, in die Herzen der Menschen zum Heile. So kommt also jetzt, ihr Dürstenden, damit wir euern Durst löschen,

---

Klammern beigesetzt. Der Übersetzer hat den biblischen Text seiner Vorlage möglichst genau, ja sklavisch übersetzt — man beachte die gezwungenen Wortstellungen — und es dem Leser überlassen, die *disiecta membra* zusammenzusuchen. Das gilt auch weitgehend von seinem Verhalten gegen den übrigen Text.

(1) Wörtlich: "Sagt er", näml. Paulus. Damit schliesst das lange Zitat ab; ich habe daher den Ausdruck summarisch mit "Soweit" wiedergegeben.

(2) Wörtlich: "eifrig". Man könnte dieses Adjektiv auch zum Vorausgehenden nehmen und übersetzen: "Jetzt also seid ihr, meine eifrigen Söhne, hierher gekommen usw."; aber die Stelle "dass ihr als Dürstende kommet", S. 121, Z. 24 f., empfiehlt die erstere Konstruktion.

(3) Wörtlich: "welche man fortwährend begiesst". Das Suffix masc. gen. des Verbums wird die Beziehung auf "Frucht" und nicht auf "Erde", was natürlicher wäre, verlangen, da unmittelbar vorher ምድር: (Erde) als Femininum behandelt ist. Allerdings wird im Ge'ez die Kongruenz sehr lax durchgeführt; sie ist aber doch im gleichen Satz zur Vermeidung von Unklarheiten zu erwarten.

indem wir beim weisen Paulus das Wasser holen; denn er ist eine Quelle des Heiles.

Nun also: Paulus sagt von dem verehrungswürdigen Melchisedech: "Dieser Melchisedech, König von Sālēm, Priester des höchsten Gottes" und so weiter (w: und was alles über ihn geschrieben ist) (1). Viel ist es also, worüber zu den Vielen zu reden (w: die Rede) ist, wie Paulus selbst irgendwo (Hebr. 5, 11) sagt (w: wie Paulus selbst hat, wo er sagt): "Schwierig ist die Darlegung davon und (gar) nicht leicht, vorzüglich aber gegenüber *solchen, die unverständig S. 90
sind und harthörig (w: schwerfällig zum Hören)". Aber mag es sein wie immer, ich werde darüber reden; denn es gibt Leute (w: solche), die sagen: "Er war kein Mensch wie wir, sondern er ist der hl. Geist oder Gott" (2). Es irren jedoch und weichen vom vernünftigen Denken ab (w: gehen aus der Vernunft heraus) jene, die derartiges denken, und gerade deshalb ist es notwendig, dass wir vor allem anderen darüber zu ihnen sprechen (w: dass wir allem zuvorkommen, indem wir dieses zu ihnen sprechen): Wie (kommt es, dass) ihr von Melchisedech, als dem Priester Gottes, saget, dass er der hl. Geist oder Gott sei? (w: wie kommt es, dass ihr den M., als den Priester Gottes, den hl. Geist oder Gott nennet?). Denn der hl. Geist, der mit dem Vater und dem Sohne seinem Wesen nach verbunden und gleich ist, ist nicht in dem priesterlichen Stande und ihm wird der priesterliche Titel (w: Name) weder beigelegt noch kommt er ihm irgendwie zu; auch passt der Dienst eines solchen [eines Priesters] nicht für die Gottheit. Und übrigens, wessen Priester soll er sein, wie ihr sagt? Jemandens, der höher und vorzüglicher und erhabener ist als er? Wer ist erhabener als er, der über allem ist (oder: mehr als alles ist)? Wer aber mit dem Priesteramt betraut ist, der kann nicht sich selbst als Priester dienen und amtieren. Wenn ihr aber von dem, der höher

(1) "Und so weiter" wird sonst im Äthiopischen durch በል፡, Abkürzung für በልማድነ፡ "nach unserer Gewohnheit", ausgedrückt: da dies hier nicht der Fall ist, so beweist das, dass der Übersetzer sich genau an seinen Text hielt.

(2) Vgl. Gl. § 7, col. 97C: "Trotzdem sagen sie, dass Melchisedech kein Mensch war, sondern vielmehr der hl. Geist oder auch irgend eine mit der priesterlichen Amtswürde bekleidete Kraft der Oberen und Himmlischen". — Über die verschiedenen Meinungen, die zur Zeit des Cyrillus herrschten und über seine Exegese vgl. z. B. G. Bardy, *Melchisédech dans la tradition patristique,* in *Rev. Bibl.* XXXV (1926), S. 496-509; XXXVI (1927), S. 25-45; G. Wuttke, *Melchisedech der Priesterkönig von Salem* (= *Beih. z. ZNTW.* 5), Giessen 1927; H. Stork, *op. cit.*

und erhabener ist als er (als Melchisedech) also von Gott, richtig denkt, dann ist es bekannt, dass, wie geschrieben ist (Ps. 102, 21), die Engel und Erzengel, die Throne und die Gewalten der heiligen und wesensgleichen Dreifaltigkeit als Priester (w: im Priestertum) dienen; vor wem aber steht dann ihrerseits die Dreifaltigkeit und dient (1)?

Weiter sagen sie: Es ist über den Sohn geschrieben: "Sehet unseren Gesandten (2) und den Hohenpriester unseres Bekenntnisses (d. i. den wir als Hohenpriester anerkennen), Jesus Christus!" (Hebr. 3, 1) und weiter sagen sie: "Wohin als Gesandter zuerst für uns hineingegangen ist (3) Jesus Christus, nachdem er gemäss der Ordnung des Melchisedech Hoherpriester in Ewigkeit geworden war". (Hebr. 6, 20). Ich entgegne (w: sage) ihnen (4): Euer Denken ist vom rechten Wege des kostbaren und grossen Geheimnisses der Menschwerdung des Einzigen, unseres Herrn Jesus Christus, abgewichen (w: herausgegangen): Wie (kommt es) denn, dass ihr nicht bedacht habt, dass der Sohn erst (dann) "Bote" (5) und "Hoherpriester" genannt wurde, nachdem er Mensch geworden war und sich erniedrigt hatte, ohne (jedoch) sich zu verändern oder zu verwandeln, und (dass) ihm dies durchaus nicht hätte widerfahren können, wenn es nicht (der Fall gewesen wäre), dass er sich nach dem Masse eines Menschen erniedrigt hätte und arm geworden wäre gleich uns, wäh-
S. 91 rend er (doch) reich ist und * Gott? Aber gerade seine Erniedrigung und Armut betonen (w: sagen) wir, wenn er "Gesandter" und "Hoherpriester" genannt wird, und dieses alles entspricht (w: passt für die) der Knechtsgestalt und dem Menschenmass, nämlich (die Titel) "Gesandter" und "Hoherpriester"; denn er war ein Mensch

(1) Vgl. Gl. § 7, col. 97 C.

(2) Oder "Apostel". Da im Bibeltext an dieser Stelle das Wort ἀπόστολος noch nicht in seiner späteren spezifischen Bedeutung gebraucht ist, wird man hier auch ሐዋርያ: nicht mit "Apostel", sondern mit "Gesandter", "Bote" übersetzen müssen.

(3) Der Übersetzer hat das ihm vorgelegene πρόδρομος, "Vorläufer", in seine zwei Begriffe aufgelöst und daher den ersten Bestandteil mit "zuerst" und den zweiten mit "Gesandter" übersetzt, ähnlich wie die gleiche Bibelstelle (Hebr. 6, 20) durch: "wohin unser Gesandter (ሐዋርያ:) Jesus, vor uns (እምቅድሜሃ:) eingegangen ist", in der äthiopischen Übersetzung des N. T. wiedergegeben ist (vgl. z. B. Ausgabe von Asmara, 1920/21 A. D.).

(4) Zu diesen Gedankengängen vgl. Gl. § 7, col. 100.

(5) Da der Übersetzer hier ላእክ: "nuntius" statt ሐዋርያ: gebraucht, habe ich ebenfalls statt "Gesandter" dieses Synonymon gewählt.

wie wir geworden. Allerdings, wenn der hl. Geist wirklich Mensch geworden wäre (1), (dann) würde er auch Priester geworden sein und dann wäre ihm auch das Botenamt zugefallen, gerade so wie der Sohn sich unser erbarmen konnte. Wenn aber eine solche Rede eine Lästerung und sinnlos (2) ist und den hl. Schriften durchaus nicht entspricht, warum lästern sie (dann) die göttliche Majestät (w: die Herrlichkeit der Gottheit), und nicht nur das, sondern erniedrigen überdies den hl. Geist auf die Stufe (w: zum Masse) eines Knechtes, ihn, der (doch) mit dem Vater und dem Sohne das All regiert und den die ganze Natur anbetet und den alle Priester im Himmel und auf der Erde (dienend) umringen?

Aber sie sagen weiterhin: Er heisst Melchisedech, was "König der Gerechtigkeit" bedeutet — so lautet (w: ist) sein Name — und noch dazu "König von Sālēm"; aber (w: und) ein Mensch wie wir, der kann nicht "König der Gerechtigkeit" und "König des Friedens" sein, sondern dies passt (nur) für die Gottheit. Wir dagegen sagen ihnen (3): Was das betrifft, so wachet ein bischen auf und waschet euch den Sand aus den Augen eurer Herzen und forschet nach dem richtigen Sinn davon! Wenn ihr tatsächlich den hl. Geist dem Melchisedech gleichsetzet, so möge das sein (freier: dahingestellt sein), und (wenn) ihr euch auf die Grösse und Majestät der Gottheit stützet (w: euch verlasst), weil er "König der Gerechtigkeit und des Friedens" heisst, wie (kommt es) dann, (dass) ihr nicht bedenkt, dass er, der in der göttlichen Glorie ist, deshalb weil er über die Gerechtigkeit und den Frieden herrscht (4), ganz unmöglich dienen und (zugleich) in der Gottheit sein kann (5)? Es ist aber (doch) über die heiligen Engel geschrieben, dass Myriaden mal Myriaden Gott

(1) Nach Dillmann-Bezold, *Gramm.* § 205, S. 483, dienen die Partikeln ኁ und ሁ፡ im Vordersatz eines Bedingungssatzes bisweilen dazu, die Bedingung als fraglich, als zweifelhaft zu unterstreichen. Es wird empfohlen sie durch ein "zweifelndes 'wirklich'" zu übersetzen.

(2) Wörtlich: "herausgetreten" näml. aus dem vernünftigen Denken; vgl. etwa unser: "ganz ausgefallen".

(3) Zu diesen Gedankengängen vgl. Gl. § 3, col. 84D-88A.

(4) "Deshalb, weil er... herrscht" kann man zum Vorausgehenden oder zum Nachfolgenden nehmen. Im ersteren Falle wäre vielleicht in der Übersetzung das Wort "deshalb" besser zu streichen.

(5) Die Negation in ኢየሀሉ፡ ist weder zu streichen, noch positiv zu übersetzen; denn im Ge'ez verstärkt die doppelte Negation (hier: ኢይትከሀሉ፡ — ኢየሀሉ፡) die Verneinung; vgl. Dillmann-Bezold, *Gramm.* § 198a, S. 449, Z. 2 f.

dienen, und ferner heisst es: "Benedeit den Herrn ihr alle seine Engel, stark an Macht, die ihr sein Wort tut! Benedeit den Herrn, all sein Heer! Dienet, die ihr seinen Willen tut (Ps. 102, 20 f.)"! Jetzt aber haben sie den Herrn entweder von seinem göttlichen Throne abgesetzt und zu den Engeln versetzt: dann ist er durchaus nicht
S. 92 mehr als * sie; oder solches zu reden und zu denken ist eine Lästerung, dann vergewaltigt das Recht nicht, dadurch dass ihr das (Priester-)Amt dem gebet, der kein Geschöpf ist! Wie (sehr) haben sie sich also geirrt, obwohl sie überaus weise sind und meinen, die göttlichen Schriften gründlich durchforscht zu haben! Weil durch das Tragen des Namens das Wesen (des Trägers) dem Namen nicht gleich wird, so sage ich (1): Derjenige, der nach Moses (dem Volke) Israel vorgesetzt wurde, wurde Jesus (= Josua) genannt und die Bedeutung dieses Namens ist "Erlöser des Volkes"; aber dieser Name entspricht ihm nicht zum Erlösen (2), sondern gebührt nur unserem Herrn Jesus Christus, der unser Erlöser ist; denn als der verehrungswürdige Gabriel der hl. Jungfrau verkündigte, [sprach er]: "Siehe, du wirst empfangen und einen Sohn gebären und ihn Jesus nennen: denn er wird sein Volk von seiner Sünde erlösen" (Luc. 1, 31; Mt. 1, 21). Nun also: Derjenige, der nach Moses über Israel gesetzt wurde, wurde Jesus (= Josua) genannt; ist er deshalb derjenige, der zur Erlösung der ganzen Welt bestimmt war (w: gesetzt war)? Nein. Er war es nicht, sondern er war (nur) der Träger (dieses) Namens und dieser Name gebührte tatsächlich nur unserem Herrn Jesus Christus. Und weiterhin bedeutet der Name Israel "Verstand, der den Herrn sieht (3)" und so wurde das fleischliche Israel genannt und (doch) sahen sie den Herrn nicht mit den Augen ihrer Herzen, sondern beteten das Werk von Menschenhänden und nicht ihren Schöpfer an. Wie (kam es) dann, dass sie "Verstand, der den Herrn sieht" genannt wurden, und doch den Herrn nicht sahen? Auch wir Menschen wurden "Götter" und "Kinder des Höchsten" genannt und sind

(1) Zu diesen Gedankengängen vgl. Gl. § 3, col. 83. — Cyrill spielt damit, dass in der Septuaginta Josua genau so heisst wie der Heiland, nämlich Jesus. Dieses ist auch nur das gräzisierte Josua.

(2) So nach dem Vorschlag Dillmanns im Glossar, S. 197b: ኢይሳተፎ፡ ዝስም፡ "ei non commune vel par est hoc nomen". Freier vielleicht: "Dieser Name hat ihn aber nicht zum Erlöser gemacht"; wörtlicher: "zum Erlösen befähigt".

(3) Vgl. Fr. Wutz, *Onomastica sacra* (= *T. u. U.*, XLI), Leipzig 1914, S. 88, 526 ff. — Vgl. Gl. § 3 Schluss, col. 85D sq.

(doch) unserem Wesen nach keine Götter, sondern wurden von dem Herrn nur ehrenhalber so genannt.

Und sie sagen weiterhin von Melchisedech: "Er hat keinen Vater und hat keine Mutter und seine Geburt ist nicht geschrieben und seine Tage haben keinen Anfang und sein Leben kein Ende"; aber sowohl dieses als auch ähnliches ist nicht Menschenart (w: gleicht nicht Menschen). Ich aber will euch das Richtige sagen, spricht Cyrillus: Ergänzet (w: füllet auf) (1), was Paulus sagte, so werdet ihr das Richtige sehen (w: damit ihr das Richtige sehet)! "Er hat keinen Vater und hat keine Mutter und seine Geburt ist nicht geschrieben und seine Tage haben keinen Anfang noch sein Leben ein Ende nach der Ähnlichkeit des Sohnes * Gottes" (freier: wie beim Sohne Gottes). S. 93
Wie soll aber der, welcher keinen Vater und keine Mutter hat, dem Sohne Gottes gleichen? Wenn wirklich (2) Christus, der Sohn Gottes, keinen Vater hätte, so würde er dem Melchisedech gleichen; aber nach unserer Meinung hat er einen Vater, weil er von Gott gezeugt wurde; ferner hat er auch eine Mutter und auch seine Geburt wurde geschrieben, weil er von uns nahm; von derjenigen, die keine Ehe kannte, von der Jungfrau, wurde er geboren; und bei Matthäus ist zudem über ihn geschrieben: "Die Geburt Jesu Christi war also" (Mt. 1, 18).

Wir werden aber jetzt (die Frage): "Wer ist der Melchisedech?" (erst) behandeln, wenn wir wieder hier zusammenkommen werden; denn durch die Kürze gewinnen die Darlegungen den Vorteil, dass ihr (das nächste Mal) als Dürstende kommet, um euch an den Worten Gottes satt zu trinken, (sowie) dass ich euch nicht durch Zuviel Ekel einflösse und euer Verstand sich nicht weigere, unsere Rede zu hören. Was euch aber not tut (?), sollt ihr (doch) lernen (3).

(1) D. h. denket diesen Gedanken vollständig aus, betrachtet ihn nach allen Seiten, dann wird die Sache von selbst klar.

(2) Vgl. Dillmann-Bezold, *Gramm.* § 168, 5, S. 364 f.

(3) Der Redner bricht ab und verschiebt den zweiten positiven Teil auf ein andermal. Er gibt dafür mehrere naheliegende Gründe an, deren glatte Gruppierung in der Übersetzung Schwierigkeiten hat. E. Littmann schlägt mir vor: "Der ganze Zusammenhang steht in einem Gedanken-Anakoluth d. h. der Redner spricht zuerst zwei Gedanken aus und schildert dann die Folgen in der gleichen Reihenfolge. Statt dass er a (Gedanke) b (Folge) ausspricht, macht er aa bb. Er sagt, dass er später reden wolle, damit die Leute wiederkommen, und dass er kurz redet, damit er nicht [die Zuhörer] ermüde. Wenn der Satz እስመ ፡ በአኀጽሮ ፡ ይኄይስ ፡ ድርሳናት ፡ umgestellt wird, so kann man übersetzen: "... wenn wir uns wieder hier versammeln, damit ihr Dürstende kommet und euch genügend satt trinket an den Worten

Es folge uns (begleite uns) die reiche Gnade unseres Erlösers, Jesus Christus, durch den und mit dem Ehre und Macht ist Gott dem Vater und dem hl. Geist in die Ewigkeit der Ewigkeit. Amen.

II (*Chrest.*, S. 93-98)

Ferner eine zweite Homilie des heiligen Cyrillus über Melchisedech (1).

Jene, die gewöhnt sind an die Sorge um die Freude dieser Welt und um die Menge ihres Reichtums, sorgen sich um und freuen sich sehr über die Menge ihrer kostbaren indischen (w: des ind. Landes) Edelsteine (sg.) (2) und verwahren diese Edelsteine (sg.), indem sie (dieselben) fest in Kassen einschliessen, und sind stolz auf ihre Edelsteine (pl.); wir, die Geistigen, dagegen haben die Sorge um diese vergängliche Welt und den Stolz auf Unnützes abgelegt und unseren Sinn auf Höheres gerichtet, um die wahre kostbare Perle, die Christus ist, zu erhandeln, und die Kenntnis von ihr, die lebenspendend und ewig ist, wird uns Ehre verschaffen (w: geben). Denn wir denken an das, was im Evangelium geschrieben ist, was uns Christus selbst gesagt hat (Mt. 13, 45 s.): "Das Himmelreich ist einem Kaufmann gleich, der verreiste, um eine schöne Perle zu suchen, und der, als er eine hochwertige Perle gefunden hatte, hinging und
S. 94 alles verkaufte, * was er hatte und sich die kostbare und hochwertige Perle kaufte". Wie er (Christus) sagte, lasset uns, nachdem wir in den Schriften der hl. Väter geforscht haben, für uns sammeln und finden das, was einer von ihnen, eben der selige und weise Paulus, uns auf mannigfaltige Weise dargelegt hat: das wahre Geheimnis

---

Gottes. Denn durch Kürze sind die Predigten vortrefflich, so dass ich euch durch ihre Menge nicht ermüde und eure Gedanken nicht vom Hören unserer Rede abschweifen und ihr das lernt, worauf ihr aufpasset". Jedoch erscheint mir diese Umstellung etwas gewaltsam zu sein.

(1) Vgl. oben S. 114, Anm. 5. — Diese zweite Homilie behandelt das in der ersten (S. 121, Z. 21) angekündigte Thema "Wer ist also der Melchisedech?" (vgl. Gl. § 3, col. 84), bildet also die positive Ergänzung zur negativen These der ersten. — Hier ist die von Cyrillus auch sonst beliebte Form des Dialogs noch ausgeprägter als in der ersten Rede. — Die Parallelen sind auch hier in Gl. § 3-11, col. 84-109 verstreut zu finden, so z. B. die Etymologien § 3, col. 85 B-87 A, § 9, col. 104 D-108 B; Christus, Apostel und Hoherpriester § 4, col. 88B-89A; exinanitio § 7, col. 100 C; Zehnt *ibid.*; König der Gerechtigkeit und des Friedens § 9, col. 104 D-105 A, usw.

(2) ዕንቍ፡ wird hier im Singular als Collectivum gebraucht.

Christi! Paulus hat nun selbst unterschieden und gezeigt, dass Melchisedech nach dem Abbilde und Gleichnis des Priestertums Christi ist.

Als wir zum ersten Male zusammenkamen, da habe ich euch vieles über den Melchisedech dargelegt, indem ich euch die Meinung der Ungläubigen zeigte, dass sie sagen: Er war kein Mensch wie wir, sondern ist Gott; jetzt aber will ich euch darlegen, wer denn eigentlich der Melchisedech ist, und euch die Ähnlichkeit zeigen, die unser Heiland Jesus Christus mit ihm hat.

Paulus sagte — aber es liegt mir daran, zuerst zu behandeln, was Paulus dachte, als er dies schrieb, und was er beabsichtigte (w: wünschte), als er dies ordnete, und wer darum kämpfte, (die Bedeutung) des Wortes: "Zum Bilde und Gleichnisse Christi machte er den Melchisedech" abzuschwächen. Paulus zeigte also überhaupt, dass das Priestertum der Thora (1) in Blut und Rauch bestand, dass es wertlos war und nichts nützte und gar keine Kraft zur Sündenreinigung hatte; dagegen (das Priestertum) Christi, dadurch dass es den im Glauben Treuen aufnimmt, Kraft zur Gerechtigkeit und seinem Wesen nach Vollendung hat. Ja, er nennt ihn überall Hoherpriester und sagt zu denen, die an ihn glauben, deutlich: "Sehet unseren Gesandten und den Hohenpriester unseres Glaubens (w: an den wir glauben) Jesum; er ist dem treu, der ihn gesandt hat" (Hebr. 3, 1. 2). Und wiederum sagt er: "Da wir einen grossen Hohenpriester haben, der durch die Himmel gegangen ist, Jesum, den Sohn Gottes, so wollen wir am Glauben festhalten; denn wir haben nicht einen Hohenpriester, der nicht unser Leiden (mit-) leiden könnte, sondern er ist gleich uns in allem, die Sünde ausgenommen, versucht worden" (Hebr. 4, 14. 15). Und wiederum redete Paulus vieles über den Schatten des Gesetzes der Thora, dass es keine Kraft habe, die Sünde zu reinigen, wie wir bereits gesagt haben; denn es ist geschrieben: "Alle die im Gesetze der Thora sind, stehen im Fluche; denn es ist geschrieben: 'Verflucht * ist jeder, der S. 95
nich sein Wort, das im Buche der Thora geschrieben steht, beobachtet, um es zu tun'" (Gal. 3, 21. 22). Und wiederum sagte er: "Zerstört denn nicht die Thora das Gebot des Herrn? Durchaus nicht!" (Gal. 3, 21. 22). Wenn aber ein Gesetz gegeben worden wäre,

(1) Wo im Text das mosaische Gesetz durch das syrisch-aramäische Lehnwort ܢܡܘܣ bezeichnet wird, habe ich es in der Übersetzung durch das hebräische Lehnwort "Thora" wiedergegeben.

das Leben geben könnte, dann würde durch dasselbe Rechtfertigung geworden sein, aber die Schriften schliessen jeden in die Sünde ein, damit das Gebot auf Grund des Glaubens an Jesus Christus denen gegeben würde, die an ihn glauben. Und indem der gleiche Paulus noch dazufügte, sagte er: "Dass durch das Gesetz der Thora niemand bei Gott gerechtfertigt wird, ist sicher; der Gerechte lebt ja durch den Glauben" (Gal. 3, 11). Als jedoch Paulus die Hebräer diese Lehre lehrte, widersprachen sie ihm, indem sie sich auf das Gesetz der Thora des Moses beriefen (w: stützten) und zu ihm sagten: Es kann kein anderes ein Priestertum sein, noch genannt werden, wenn es nicht das ihrige (w: das von ihnen) ist, und es konnte durchaus niemand Priester werden, wenn er nicht vom Stamme Levi war. Und sie widersprachen nicht bloss dem Paulus, sondern noch dazu unserem Herrn und Erlöser Jesus Christus. Als (nämlich) unser Herr Jesus Christus in den Tempel kommend (dort) Leute antraf, die Lämmer und Rinder und Tauben verkauften, da nahm er einen Strick und machte (daraus) eine Geissel und vertrieb sie und sagte zu ihnen: "Schaffet dieses von hier fort und machet nicht das Haus meines Vaters zu einer Markthalle (w: Kaufhaus)!" und sogleich erfasste (w: würgte) die Lehrer und die Priester der Juden ein grosser Zorn, den sie nicht ertragen konnten, und sie erhoben sich gegen ihn in bitterem Hasse, indem sie lärmten und sprachen: "Mit welchem Recht (w: Machtbefugnis) tust du das?" und "Wer hat dir dieses Recht (w: diese Machtbefugnis) gegeben? Denn nur uns allein steht es zu, das Haus des Herrn zu betreuen (w: ordnen); du aber, da du das Priesteramt nicht hast, wie (kannst du) das tun?" Deshalb zeigte der weise Paulus den Hebräern allen ihren Widerspruch und ihre Widersetzlichkeit aus ihren heiligen Schriften auf, dass Melchisedech das Bild und Gleichnis des Priestertums Christi sei, und er bemühte sich, sie zu heilen (d. i. aufzuklären), dass, obwohl das Priestertum der Thora noch gar nicht geoffenbart war, trotzdem Melchisedech
S. 96 * damals Priester des Herrn war und den Abraham segnete und ihm den Zehnten abnahm.

Wohlan, dann also, lasst uns jetzt den Inhalt davon (w: seine Rede) auslegen, damit ihr klar verstehet, was ihr suchet. Wir wollen darlegen, dass Melchisedech ein wirklicher Mensch war, der aber König der Stadt Sālēm und Priester des höchsten Gottes war. Damals waren aber derer, welche die Götter des Zufalls anbeteten, viele, die vom Weg abirrten, und jeder betete nach seinem Sinne an; es gab auch solche, welche den höchsten Gott anbeteten und glaubten, dass der

Schöpfer und Bildner des Alls der Höchste sei und sie priesen ihn und vertrauten auf ihn. Damals traf Melchisedech mit Abraham zusammen, als dieser heimkehrte, nachdem er die fünf Könige geschlagen (w: getötet) hatte; er segnete ihn, indem er sagte: "Gesegnet vom höchsten Gott, der den Himmel und die Erde gemacht hat, seist du, Abraham, und gesegnet sei der höchste Gott, der dir deine Feinde in deine Hand überliefert hat!" Und nachdem der selige Abraham diesen Segen gehört und erkannt hatte, dass er Diener und Priester sei nicht der Götter des Zufalls (1), sondern des höchsten Gottes, verehrte er ihn und begrüsste ihn und brachte ihm von allem den Zehnten, wie es geschrieben ist. Aber die Wurzel und der Ursprung (w: die Quelle) des Geschlechtes Levis, welches das Priestertum der Thora war, Abraham, verehrte den Melchisedech nach dem Gesetze des Höherstehenden (w: nach dem Gesetze desjenigen, der höher als er ist), sowohl für sich, als auch für die Söhne seiner Lende nach ihm. Gar weise belehrt also der selige Paulus (seine) Hörer, damit sie gerettet würden, und legt ihnen dar, dass Melchisedech ein Gleichnis und ein Abbild des Priestertums Christi sei. Die erste Bedeutung von Melchisedech ist "König der Gerechtigkeit und der Stadt Sālēm", wo er herrschte; aber Melchisedech trug nur den Namen; aber sein Wesen war nicht wie sein Name. Unser Herr und Heiland Jesus Christus, der war wirklich König der Gerechtigkeit und König des Friedens. Und dieser Frieden ward uns durch Gott, seinen Vater, und er zeigte uns den Weg der Gerechtigkeit durch das Evangelium und er wurde uns Frieden; denn er wurde uns der Eingang zum Vater und er riss * das Bollwerk der Zwischenmauer S. 97
ein und die Satzung des Gesetzes der Thora wurde aufgehoben und wir, zwei Völker, wurden durch einen neuen Menschen, unseren Mittler Christus, erneuert; denn er ist unser Friede und unser reiner und gerechter und frommer Hoherpriester, ohne Makel und abgesondert von den Sündern und höher geworden als die Himmel (vgl. Ephes. 2, 13-16).

"Melchisedech aber hat keinen Vater und hat keine Mutter und seine Geburt ist nicht aufgeschrieben und er hat keinen Anfang der

(1) Gegensatz zu dem ewigen, unveränderlichen, lebendigen Gott. So werden die Götzen "die neuen Götter", in Ps. 80 (Vulg.), 10 vom Äthiopier übersetzt. Vielleicht hat die sarkastische Schilderung der Entstehung eines Götzenbildes bei Is. 44, 9-20; 46, 5-7; Sap. 13, 12 f. eingewirkt. — J. Ludolf, der zuerst auf diese Lesart in Ps. 80, 10 aufmerksam gemacht hat, versuchte sie in seinem *Lexicon aeth.-lat.*^{2} (1699), col. 531, aus dem Arabischen zu erklären.

Tage und kein Ende seines Lebens"; da sagen die Ungläubigen: Wenn er ein Mensch ist, wie (kommt es, dass) er keinen Vater und keine Mutter hat und seine Geburt nicht aufgezeichnet ist und seine Tage keinen Anfang und sein Leben kein Ende hat? Sie mögen daher wiederum von uns die Auslegung seiner (des Paulus) Rede hören: Die Wächter über das Gesetz und die Schriftgelehrten der zwölf Stämme Israels, welche für jeden Stamm aufgestellt waren, erforschten sorgfältig, wem jemand geboren wurde und von wem er geboren wurde, wann er geboren wurde und wann er starb (w: entschlief). Und dies taten sie dadurch, dass sie genau auseinanderhielten die einzelnen Stämme und Familien derselben, vorzüglich um zu wissen, wer vom Stamme Levi geboren war, und (damit) niemand als Priester amtiere, der nicht von Levi sei; denn einem anderen war es nach dem Gesetze der Thora nicht erlaubt, dem Herrn als Priester zu dienen. Und da ihre Ordnung so war, bemühte sich der weise Paulus, sie (die Israeliten) zu heilen (belehren) und ihnen zu zeigen, dass Melchisedech Priester des Herrn war, er, der nicht geschrieben war in dem Geburts(register) der Leviten, und (dass) nach ihrem Gesetze die Geburt des Melchisedech nicht aufgeschrieben war, auch kein Anfang seiner Tage, noch ein Ende seines Lebens, noch wer ihn gezeugt, noch wann er geboren wurde, noch wann er starb, weil er nicht vom Hause Israel war; aber trotzdem gab Abraham dem Melchisedech den Zehnten nach dem Gesetze, dass dessen Priestertum höher war als das Priestertum der Thora, als Levi noch in der Lende seines Vaters war, als Melchisedech mit Abraham zusammentraf. Nun also traget seine Rede vor, damit wir zu unserem Herrn Jesus Christus gelangen. Er ist der Hohepriester unseres Glaubens (= an den wir glauben) und hat uns zum Höchsten, seinem Vater, geführt, und (doch) ist Christus nicht von der Familie Levis,
S. 98 sondern vom Stamme Juda, obwohl Moses kein Priestertum * von der Familie Juda verzeichnet hat, wie Paulus sagte. Nun aber, wie Melchisedech nicht eingeschrieben wurde in die Familie der Leviten, ebenso wurde Christus bei ihnen nicht eingeschrieben. Und Melchisedech hat in dem Buche der Familie der Leviten keinen Vater und keine Mutter und keinen Anfang seiner Tage und kein Ende seines Lebens; anderseits hört das Priestertum Christi in Ewigkeit nicht auf, und es gehört sich, dass das Priestertum Christi ohne Ende das Priestertum des Gesetzes segne und von ihm den Zehnten nehme; denn zweifellos wird der Kleinere von dem gesegnet, der grösser als er ist. Wenn nun sterbliche Menschen, nämlich die von der Familie

Levi, nach dem Gesetze der Thora den Zehnten nehmen, wie viel mehr darf der unsterbliche und ewig lebende und lebenspendende Hohepriester und Gesandte unseres Glaubens von allem (oder: von jedem) Abgabe nehmen! Wisset auch dieses zu allem hin, was wir gesagt haben, dass Melchisedech Brot und Wein herausgebracht hat und dass auch unser Herr Jesus Christus durch eben diese uns geehrt und durch dieses Geheimnis seines Segens uns erworben und vom Tode erhöht und von der Verwesung errettet hat. Wir haben euch also deutlich und klar gezeigt, dass Melchisedech Abbild und Gleichnis des Priestertums Christi war.

Der Herr hat den heiligen Vätern und dem Abraham die Kraft des Geheimnisses derer von Israel geoffenbart; anderseits ehrte Abraham durch Zehnten und Abgabe das Abbild des Priestertums Christi, den Melchisedech; aber die, welche an ihn glaubten, indem sie seine Taufe nahmen, wollten nicht das ehrwürdige und hohe Geheimnis kennen, wie Paulus den Melchisedech ein solches nennt, und erkannten die Gerechtigkeit Gottes nicht; sie wollten ihre Gedanken aufstellen und nicht die Gerechtigkeit Gottes vollbringen; denn das Ziel der Thora ist Christus in Gerechtigkeit jedem, der an ihn glaubt; wir aber, die glauben, sind gerecht und sind in seiner Hoffnung, dass wir mit Christus herrschen, dem mit Gott dem Vater Ehre und Macht ist samt dem hl. Geist in die Ewigkeit der Ewigkeit. Amen.

III (*Chrest.*, S. 99-100)

*Homilie, welche Severus (Sāwiros), Metropolit der Stadt Synnada (Sinodon) in Phrygien (Fregjā), zu Ephesus (Ētēson) in der Kirche, deren Titel Maria (Mārjā) ist, am Sonntag (1), am 11. des Monats Ḥamlē, auf griechisch gepredigt hat (2). S. 99

(1) Wörtlich: "am Sabbat der Christen".

(2) Im *Qērlos* (s. oben S. 113) gehört diese und die folgende Homilie der Reihe von elf Reden an, die ephesinischen Vätern zugeschrieben werden und von denen vier, deren griechischer Originaltext nicht auf uns gekommen ist, nur in der Chrestomathie herausgegeben worden sind; vgl. J. Simon, *Notes*, S. 304-306. Die sieben anderen Homilien (darunter eine andere Rede des Theodotus von Ancyra), deren griechische Vorlage gut bekannt ist, sind ganz sicher echt; vgl. J. Simon, *Notes*, S. 305-306. — Nach der Überschrift wäre diese Homilie des Severus von Synnada am 11. Ḥamlē (431), d. i.

Mein Körper ist krank, auch veranlasst mich nicht (etwa) die Redegewandheit (w: das Belehrtsein der Zunge) zum Sprechen, sondern nur der Wunsch eurer Liebe, und euer Gebet, heilige Väter, vertreibt die Krankheit und gibt Kraft. Darum ertrage ich auch die Schmerzen mit Geduld, weil ich euere Liebe sehe, und überwinde die Schmerzen, weil ich Nutzen ernte (oder: ernten werde).

Er ist der Herr, der auf immer sein wird (w: der für immer seiende Herr), und es gibt keine Zeit, wo er nicht war, und er ruft dieser ehrwürdigen und gottesfürchtigen Kirchenversammlung deutlich zu, indem er sagt: "Du bist der Felsen und auf diesen Felsen, baue ich die (1) Kirche und die Tore der Hölle (Si'ol) werden sie nicht überwältigen" (Mt. 16, 18) (2). Denn es gibt solche, die wegen ihrer Ohnmacht (w: weil sie zu schwach sind) widerlegt und besiegt werden (3); darum wird hier (4) der Teufel niedergeworfen, wird erschüttert und kommt schmählich (5) zu Fall und kann nicht stehen; auch findet er niemand, durch den er siegen würde, und wird schmählich besiegt.

Aber das Wunderzeichen Jesu sehen wir viel mehr in der Tat als in seinen Worten und er bekräftigt seine Worte durch die Tat,

---

am 5. Juli, also am 13. Tag nach der Absetzung des Nestorius (22. Juni) gehalten worden. Über die Datierung vgl. J. Simon, *Notes*, S. 304. — Die Homilie ist erwähnt u. a. von O. Bardenhewer, *Gesch. d. altk. Liter.* IV (1924), S. 200, und B. Steidle, *Patrologia*, Friburgi Brisgoviae 1937, S. 122.

(1) Nicht: "meine".

(2) Der Redner bezieht diese Stelle auf die Väter des Konzils von Ephesus, die vom Teufel durch dessen Werkzeug, Nestorius, nicht überwältigt werden können, wie die Absetzung des Häresiarchen am 22. Juni 431 bewiesen hat.

(3) Im Gegengatz zur Kirche, die unüberwindlich ist. Gemeint sind die Häretiker, speziell Nestorius (der Teufel) und sein Anhang.

(4) D. h. auf dem Konzil.

(5) ፃፍር: mit Acc. Infin. bedeutet nach Glossar, S. 223a: "pudore, ignominia affectus est (ut: 'ignominia cadendi afficitur', p. 99)", also "er fällt schmählich", bzw. am Satzende "er wird schmälich besiegt". — Der Satz ist nicht ganz klar. E. Littmann schlägt wir vor zu übersetzen: "Denn es gibt Leute, die widerlegt und besiegt werden, da sie keine [eigene] Kraft haben; und deswegen wird der Teufel hier niedergedrückt; zwar wird er sich noch rühren, aber er wird zuschanden, da er niedersinkt, und wenn er sich auch wieder erhebt, so wird er keine Macht haben, und er wird nichts (oder 'keinen') finden, wodurch er siegen könnte, und da er besiegt ist, wird er zuschanden".

und nichts ist unmöglich bei dem, der alles kann, und, was er mit seinem Worte ausspricht, das vollendet (1) er durch seine Wunderzeichen. Geringfügiges redete er und grosse Wunderzeichen tat er (2); wir Menschen dagegen sprechen davon, dass wir Grosses tun würden, können aber nicht einmal Geringfügiges tun. Er aber, der über alles mächtige Herr sprach, sich herablassend (d. h. in seiner Entäusserung, exinanitio), in seiner Menschheit Geringfügiges und tat Grosses in seiner Gottheit, die Bestätigung (w: der Beweis) seiner Worte war aber seine Tat.

Und was sagte er? "Ich bin der Weg (Joh. 14, 6); ich bin das Licht (Joh. 8, 12; etc.); ich bin der Weinstock (Ioh. 15, 1 ff.) und ich * bin das Leben (Joh. 11, 25; 14, 6) (3); ich bin die Auferstehung (Joh. 11, 25)". Was aber im Gehöre geringfügig ist, das zeigte sich dagegen (4) in der Tat (w: durch die Tat) als grosse Wunderzeichen (pl.). Er sagte: "Ich bin der Weg"; und die Bestätigung dafür (lieferte) der geheilte Lahme (Mt. 9, 1-8; etc.) dadurch, dass er auf dem Wege ging. Er sagte: "Ich bin das Leben"; und die Bestätigung dafür (lieferte) Lazarus (Alʿazār) dadurch, dass er von den Toten (wieder) auflebte (Joh. 11, 1 ff.). Er sagte: "Ich bin die Rute (das Zepter)" (5); und die Bestätigung dafür (lieferten) die gezüchtigten Teufel (Mt. 8, 28 ff.; etc.) dadurch, dass sie sagten: "Halte ein! Was haben wir mit dir (zu schaffen), Sohn Gottes? Bist du gekommen, um uns vor der Zeit zu quälen"? Er sagte: "Ich bin der Weinstock"; und die Bestätigung dafür (lieferte) das Wasser S. 100

(1) ፈጸመ : hat hier dieselbe Bedeutung, wie in Mt. 5, 17: "Ich bin nicht gekommen aufzuheben, sondern zu erfüllen", d. h. aufzufüllen, mit neuem Inhalt anzufüllen, den man nicht geahnt hätte. — Was Jesus tat, ging weit über die Ankündigung hinaus. Man erwartete Gewöhnliches, sah in dem Ausspruch eine Metapher; die Erfüllung war "buchstäblich", aber in einem unerwarteten, über alle Erfahrung hinausgehenden Sinne.

(2) Die Hs. B setzt hinzu (Dittographie!): "Bescheidenes redete er und grosse Wunderzeichen tat er".

(3) B *add.*: "ich bin der König". Siehe unten Text (Übers.), S. 130, Z. 4.

(4) አላ : ባሕቱ : das im ersten Satz der Rede "sondern nur" oder "sondern vielmehr" bedeutet, muss hier wohl mit "dagegen" wiedergegeben werden.

(5) Vielleicht Anspielung auf Apoc. 2, 27: "Er wird regieren mit eiserner Rute (Zepter)... so wie ich von meinem Vater Macht empfangen habe"; aber nach der Analogie der anderen Titel erwartet man eine echte oder apokryphe Bibelstelle: "Ich bin die Rute" (der Stab, der Stock, das Zepter).

dadurch, dass es in Wein verwandelt wurde (Joh. 2, 1 ff.). Er sagte: "Ich bin das Brot" (Joh. 6, 35 ff.); und die Bestätigung dafür (lieferten) die fünftausend Männer dadurch, dass sie satt wurden (Mt. 14, 15 ff.; etc.). Er sagte: "Ich bin der König" (Joh. 18, 32); und die Bestätigung dafür (lieferte) Petrus dadurch, dass ihm die Schlüssel des Reiches anvertraut wurden, indem er (Petrus) sagte: "Er hat uns sein Geheimnis anvertraut" ([1]).

Wir wollen die Kraft seines Geheimnisses nicht verderben dadurch, dass wir es mit giftigem (w: bitterem) Munde darlegen ([2]); wenn wir es aber regelrecht darlegen, dann bleibt (w: ist) es ein Geheimnis; wenn man es aber verkehrt ([3]) darlegt, dann wird die Gabe des Geheimnisses abgestumpft (oder: vergällt) ([4]). Wir wollen den Glauben der heiligen Väter nicht verschmähen; wir wollen unser Geheimnis nicht preisgeben, damit uns nicht die Strafe des Samson (Somson) treffe (Jud. 14, 17); wir wollen das Geheimnis nicht aufdecken, damit wir nicht verflucht werden wie Kanaan.

Aber, mein Bruder ([5]), es müsste ein Grösserer sein als dieser (d. h. der Redner); doch dies ([6]) sei ferne von uns! Vielmehr haben wir, da wir (doch) unsere Unzulänglichkeit (w: Schwachheit) kennen müssen, uns bescheidend, auf den Reichtum der Worte (der Darlegungen) der Väter ([7]) verzichtet ([8]). Betet für uns! Durch Christus, dem Ehre sei in die Ewigkeit der Ewigkeit.

([1]) Eine Stelle, die genau so lautet, kann ich nicht angeben. Nahe kommt Mt. 13, 11 ff. (Mc. 4, 11; Lc. 8, 10): "Euch ist es gegeben, die Geheimnisse des Himmelreiches zu verstehen...". Aber an dieser Bibelstelle redet der Herr, nicht Petrus. Vielleicht enthalten die Klementinen dieses Petruswort.

([2]) Wie die Häretiker (Nestorius).

([3]) d. h. falsch, unrichtig, wenn auch "bona fide".

([4]) Dieser Satz und der nächste drücken aus, dass man die Glaubensgeheimnisse glauben, aber nicht darüber grübeln solle.

([5]) Singular, nicht Plural, wie man erwarten sollte. Es wird wohl Nestorius gemeint sein; denn auch in der letzten ephesinischen Homilie der Chrestomathie (S. 107, am Ende) nennt Firmus von Cäsarea den Nestorius "Bruder". Diese Rede wurde aus dem gleichen Anlass (Triumpf über den Sturz des Nestorius) gehalten.

([6]) D. h. die Glaubensgeheimnisse (Menschwerdung) erklären zu wollen.

([7]) Ist nicht im rhetorischen Sinne gleich "Wortreichttum", "Wortschwall" gemeint, sondern bezieht sich auf die zahlreichen spekulativen Erörterungen der Väter über die christologischen Probleme.

([8]) Wörtlich: "bei Seite gelassen"; weil der Redner sich nicht gewachsen fühlt und den einfachen Glauben vorzieht, ohne die Väter tadeln zu wollen.

IV (*Chrest.*, S. 103-106)

[Homilie] des Theodotus (Tēwodoṭos), Metropoliten von Ancyra (Anqirā; B: ʿEnqorā) in Galatien (Galātjā), am gleichen Tage (1).

Heiter und erfreut sehe ich diese Versammlung und gestählt (w: erstarkt) durch den Kampf um den Glauben; denn ihr habt gut gekämpft und auf euren Gesichtern zeigt sich die Freude über den Kampf so, wie das Auge die Seele wiederspiegelt und du im Gesicht siehst, wie sie ist. Freut euch, ihr guten Söhne, in der Versammlung der Guten und der heiligen Väter (2); freut euch, reine Söhne des Glaubens; frohlocket, da ihr * Christum verherrlicht sehet! Eure S. 104
Krone ist dieser Chor der Väter und in seiner Mitte ist der kostbare Stein (3), der durch die Grösse der Gnade des Herrn aus Ägypten gekommen ist.

Nicht für ein solch grosses Geschenk war das frühere Ägypten (bestimmt?); heute wurde es zum Himmel; denn das Licht der Sonne leuchtet nicht so am Himmel, wie Ägypten leuchtet: zuerst als das Jesuskind in ihm war, für uns zum Flüchtling geworden; als aber jene, die seine Menschwerdung nicht kannten, seine Flucht schmähten, hat Ägypten das Kind, das unsertwegen geflohen war, gütig aufgenommen und dann wurde es durch das Kind berühmt, das der Erschaffer der ganzen Welt ist und unsertwegen ein Kind geworden war. Achte, o Abtrünniger (4), nicht darauf, dass er floh, sondern achte darauf, dass die Flucht des Kindes den Teufel in die Flucht trieb; denn er floh nicht aus Furcht, sondern um seine Menschheit zu beweisen; denn er ist deinetwegen Mensch geworden, um durch seine Leiden das zu beweisen, wodurch er sichtbar geworden ist (d. i. se ne

(1) Vgl. oben S. 127, Anm. 2. — "Am gleichen Tage" (በይእቲ ፡ ዕለት ፡ wörtlich "an diesem Tage") wie die genau datierte Homilie des Severus von Synnada; vgl. Übersetzung von Dillmann, *Codd. Aeth. Mus. Brit.*, Londini 1847, S. 12-13; nicht "à cette époque", wie S. Grébaut, in *ROC.* 1910, S. 324, 440 und 1910, S. 424, die ähnlichen Zeitangaben übersetzt. Über die Datierung vgl. J. Simon, *Notes*, S. 304-305. — Die Homilie ist erwähnt u. a. von O. Bardenhewer, *Gesch. d. altk. Liter.* IV (1924), S. 199 u. 200.

(2) Nicht: "der guten und heiligen Väter". Die "Guten" werden die Gläubigen, die "heiligen Väter" die Konzilsväter sein.

(3) d. i. Cyrillus von Alexandrien. Vgl. unten S. 132, Anm. 1.

(4) "Abtrünniger" wird wie auch unten den Nestorius bezeichnen.

Körperlichkeit). Unterschätze daher die Leiden nicht; denn durch sie bewies er seine Menschheit. Damals wurde Ägypten selbst berühmt, weil in ihm Jesus leibhaftig (w: im Fleische) als Kind war; denn er war ein Kind geworden, um dich durch Unschuld zu einem Kinde zu machen. Heute aber ist in ihm (d. i. in Ägypten) derjenige ([1]), der gleich dem Heiland inmitten der Krone leuchtet und die Seelen durch Gerechtigkeit erleuchtet, indem er den Glauben predigt. In Wahrheit also freut euch und frohlocket jetzt, reine Väter, indem ihr acht habt (aufmerket)!

Und ich will euch noch eine andere Freude zeigen ([2]). Was für eine ist diese? Viele waren die Wogen des Unglaubens; aber sie vermochten nicht zu erschüttern. Und um die Verleugnung eures Glaubens war ein vielfacher Kampf; aber niemand ist unterlegen. Pfeile wurden abgeschossen; aber niemand ist verwundet; der Feind rottete sich zusammen, wurde aber besiegt und ist geflohen, staunend über die Stärke der Kirche und ihres Glaubens. Ich staune und bin sprachlos über die Weisheit des Baumeisters Christus, der sie erbaut hat, und ein Felsen ist es, auf dem die Kirche erbaut wurde.

Wollt ihr den Felsen kennen (lernen), auf dem ihr unerschütterlich erbaut sind? Unser Heiland hat im Gespräch mit seinen Jüngern gesagt (Mt. 16, 13-28; etc.): "Wen nennen mich, den Menschensohn, die Leute? Ich rede nicht von meinem Verborgenen, sondern von dem, was sichtbar
S. 105 ist. Wen nennen mich, *den Menschensohn, die Leute?" Kennst du, o Herr, die Herzen der Menschen nicht? Der Du in unserem Geiste wohnst ([3]), kennst Du unser Herz nicht? Was ist Dir (denn) unbekannt, der Du (doch) weisst, was kommen wird, ehe es geschieht? "Wen ([4]) nennen mich, den Menschensohn, die Leute, mich, den Sichtbaren (d. i. was meine Erscheinung betrifft)? Sag, wen nennen mich die Leute?". Die einen nennen Dich den Elias ([5]), die anderen nennen Dich den Jeremias, die dritten nennen Dich einen von den Propheten,

([1]) Fussnote von Dillmann (S. 104): "Dicit Cyrillum".

([2]) Hier ist die Freude über die Niederlage des Nestorius gemeint.

([3]) Vgl. Glossar, S. 263a: "ደምሐ፡ I. 1. infuit, inhabitavit, c. Acc. (p. 104)"; lies "p. 105, lin. 2". — Die Variante von A: "der du unser Denken verdunkelst" gibt keinen Sinn.

([4]) Der Nominativ መኑ፡ muss in den Akkusativ መነ፡ verbessert werden. So heisst es auch an den anderen Stellen.

([5]) B *add.*: "und die anderen nennen Dich Isaias", wie unten in der Wiederholung der gleichen Frage und Antwort

die berühmt sind; aber ihr, Felsen (sg.) der Kirche?". Wo war der, welcher von Christus gesagt hätte, dass er ein berühmter Mann sei, und nicht von ihm geglaubt hätte, dass er der Gott sei, der Mensch geworden ist (d. i. dass er der Mensch gewordene Gott sei)? Wenn er nun ein berühmter Mensch gewesen wäre, dann würde ihm diese Prophetenwürde genügt haben; wenn sie ihm aber nicht genügt hat, dann war er (eben) Mensch gewordener Gott. "Wen nennen mich, den Menschensohn, die Leute?" Die einen nennen Dich den Elias, die anderen nennen Dich Isaias, die Dritten nennen Dich den Jeremias und wieder andere nennen Dich einen von den Propheten. "Und ihr? Wen nennet ihr mich? Den, der sichtbar ist (meine ich), nicht den, der verborgen ist?" Und Petrus antwortete den Spruch, der die Grundlage und der Felsen der Kirche geworden ist. Und was antwortete er? "Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes!" Also den Sichtbaren nannte er "Sohn des lebendigen Gottes" und dieser (w: er) tadelte ihn nicht, als ob er ihn über seine Natur hinaus gerühmt hätte, sondern pries den Petrus selig: "Wahrlich, wahrlich", antwortete und sagte er zu ihm, "selig bist du Simon, Sohn des Jonas, da dir (dieses) nicht das, was Fleisch ist, geoffenbart hat, sondern mein Vater, der in den Himmeln ist". O Abtrünniger, werde selig und werde nicht gerichtet! "Selig bist du, Sohn des Jonas, weil Dir (dieses) nicht Fleisch und Blut geoffenbart hat und weil du mich, den Sichtbaren, 'Gott Logos' genannt und das Geheimnis der Inkarnation richtig erkannt und den in der Knechtsgestalt 'Herr' genannt hast; empfange daher den Lohn vom Herrn! Von nun an gebe ich dir eine Gewalt, die mehr als Glorie ist, und so sage ich dir: 'Du bist Petrus und auf diesen Felsen baue ich die Kirche'".

Dieser Felsen ist also unsere Grundlage und deshalb werden die Wogen des Irrtums die * Grundlage unseres Baues nicht erschüttern S 106
und (deshalb) stützen wir uns alle auf ihn (1). Auf diesem Felsen des Glaubens wollen wir aufgebaut werden und durch Christus Jesus im Glauben (oder: im Glauben an Chr. J.) völlig (2) eins sein. Wir glauben an den einen Sohn Gottes, ohne den Einen zu teilen und ohne ihn zu trennen; denn was vereinigt ist, soll nicht geschieden

(1) So nach der Korrektur von Dillmann. Die von ihm abgelehnte Lesart könnte man vielleicht übersetzen: "und wir alle sollen uns darauf stützen"; vgl. Glossar, S. 243b, ኮነ፡ 3b: "decuit aliquem".

(2) Damit habe ich das enklitische መ von አሐደመ፡ nach Dillmann-Bezold, *Gramm.* § 162 übersetzt.

werden, und, was die Gnade vereinigt hat, soll der Verstand nicht scheiden. Warum (willst du), o Mensch, die menschliche Natur auflösen? Gott selbst hat sich mit dem Menschen vereinigt. Und warum bist du auf das Menschengeschlecht neidisch und ahmst die Schlange nach? Denn auch sie war auf das Werk Gottes neidisch, weil er ein Ebenbild seiner selbst aus Staub gemacht hatte. Und jetzt bist auch du neidisch, nachdem er sein Ebenbild zu seinem Throngenossen gemacht hat. Und wundere dich nicht darüber: Wenn du aber wirklich neidisch sein willst, dann beneide den, der einst nach dem Bilde Gottes geschaffen wurde!

Durch diese Worte lasst uns also auf diesen grossen Felsen gebaut werden und preiset den, der über alles Gott ist, indem ihr die Gedanken eures Hauptes festmachet (1)! Kämpfet, meine Freunde, um die Gerechtigkeit; denn ohne Kampf wird niemand gekrönt; und darum lasset uns für das Leiden mit Glück belohnt werden. Und uns allen möge durch die Gnade unseres Herrn Christus zuteil werden, dass wir in der heiligen Kirche Christi Jesu gedeihen, aufgebaut auf der Grundlage der Apostel und der Propheten!

(1) So nach der Korrektur von DILLMANN; sonst: "indem ihr die Gedanken in euerem Haupte (oder: bei euch selbst) festhaltet!" Sinn? Vielleicht: "indem ihr standhaft (im Glauben) seid".

Über eine neuentdeckte bessere Textüberlieferung von al-Hamdānī's *Iklīl* VIII

Oscar Löfgren – Kristinehamn

In meiner kleinen Schrift *Ein Hamdānī-Fund* (1) habe ich die erste Mitteilung von der einzigen (2) bekannten Handschrift der beiden ersten Bücher des *Iklīl* gegeben. Auf den Inhalt derselben hoffe ich in einer besonderen Studie zurückkommen zu dürfen. Der besondere Wert dieses Fundes liegt — abgesehen von der willkommenen Erweiterung des spärlichen südarabischen Textmaterials — vor allem darin, dass die Überlieferung des Textes verhältnismässig zuverlässig ist, was ich schon in der angeführten Arbeit (3) hervorhob. Die Redaktion rührt, wie aus der Vorrede ersichtlich ist (4), vom Sohne des berühmten Archäologen und Lexikographen Našwān, Muḥammed, her, also von einer "Schule", die sich die Erforschung des südarabischen Altertums und die Verteidigung des Südarabertums gegenüber den Angriffen der Nordaraber als Ziel gesetzt hatte, die also eben an das Programm des Altmeisters al-Hamdānī angeknüpft hatte und diesen wohl als

(1) *Uppsala Universitets Årsskrift* 1935: 7.

(2) Die Angabe von Brockelmann (GAL *Suppl.* I, 409), dass sich das 2. Buch auch in Kairo befinde, ist irrig; es handelt sich um eine Verwechselung von الثانى und الثامن. Dasselbe gilt auch von der Kopie des 9. Buches, die sich in der Bibliothek Bārūdī in Beirut befinden sollte. Diese Bibliothek, welche jetzt in amerikanischen Besitz übergegangen ist und wovon kürzlich der Katalog (Hitti, Faris and Abd-al-Malik, *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic MSS. in the Princeton University Library*, Princeton 1938) erschien, enthält nur eine sehr mittelmässige Kopie des 8. Buches (Nr 748), die von Faris für seine Übersetzung sowie für seine soeben veröffentlichte Edition dieses Textes (s. unten) mitverwertet wurde.

(3) A. a. O., S. 15.

(4) Als ich den Text derselben mitteilte (a. a. O., S. 17 f.), war ich der Ansicht, dass sie anderswoher stamme und vom Kopisten an die Spitze des *Iklīl*-Textes gesetzt worden sei. Erst Levi Della Vida hat in seiner Besprechung (*Orientalia* NS. VI, 394 ff.) den richtigen Zusammenhang gesehen. Man könnte wohl annehmen, dass die Zueignung des Muḥammed b. Našwān seinem Gönner, dem damaligen zaiditischen Imamen von Ṣa'da 'Abdallāh b. Ḥamza, gilt.

ihre Hauptautorität betrachtete. Auch hinsichtlich der religiösen Orientierung weisen die beiden Kreise Berührungspunkte auf: al-Hamdānī war sowohl in politischer als konfessioneller Hinsicht wenigstens verdächtig und wird daher in der theologisch beeinflussten Literatur mit Schweigen übergegangen; die spärlichen biographischen Angaben über ihn verdanken wir ausschliesslich profan orientierten Werken, wie Yāḳūt's *Iršād,* Ibn al-Ḳifṭī's *Taʾrīḫ al-ḥukamāʾ* und as-Suyūṭī's *Buġyat al-wuʿāt.* Našwān und sein Kreis waren unzweideutig Zaiditen und haben ins biographische Lexikon des Ibn Abī ʾr-riǧāl (1) Aufnahme gefunden. Aus den bisher veröffentlichten Abschnitten des grossen Lexikons *Šams al-ʿulūm* (2) geht zur Genüge hervor, dass die našwānische Schule in südarabischen Antiquitäten eine feste uud wohl durchdachte Überlieferung besass.

Ganz anders gestalten sich die Verhältnisse bei dem achten Buche, welches neben dem zehnten offenbar die grösste Popularität in Südarabien genossen hat, aus der verhältnismässig grossen Anzahl der erhaltenen Abschriften zu schliessen. Dessen Thema — die Burgen des alten Jemen — ist ja für den Laien interessanter und leichter zugänglich als genealogische Systematik, was allerdings auch den Inhalt des zehnten Buches bildet, oder südarabische Poesie, wovon uns der Poet Hamdānī in den beiden ersten Büchern ein reiches Material erhalten hat. Sämtliche bisher untersuchte Handschriften von Buch VIII — vielleicht mit Ausnahme des von al-Kirmilī als "Mutterhandschrift" (*nusḫat al-aṣl*) bezeichneten Adener Textes, dessen alte Datierung wohl falsch ist und der stellenweise verderbt ist — gehen deutlich auf eine gemeinsame, ziemlich junge Vorlage zurück, welche überdies einen so unzuverlässigen und entstellten Text geboten hat, dass ich nicht anstehe, dieses Buch als eines der schlechtest überlieferten in der ganzen arabischen Literatur zu bezeichnen. Diese meine Ansicht ist zuerst beim Studium der Editionen von D. H. Müller (3) und al-

(1) *Maṭlaʿ al-budūr wa-maǧmaʿ al-buḥūr,* Ms. Ambr. B 131, fol. 227 a (Našwān), 206 a (Muḥ. b. Našwān), 90 a (ʿAlī b. Našwān), vgl. Griffini, *Lista* Nr 255.

(2) ʿAẓīmuddīn Aḥmad, *Die auf Südarabien bezügl. Angaben Našwān's im Šams al-ʿUlūm,* Leyden-London 1916 (*Gibb Memorial Series,* Vol. XXIV); K. V. Zetterstéen, *On a proposed Edition of the Shams al-ʿulūm of Nashwān bin Saʿīd al-Ḥimyarī* (*Oriental Studies publ. in commemor. of the fortieth anniversary of P. Haupt,* Baltimore-Leipzig 1926, S. 462-470).

(3) *Die Burgen u. Schlösser Südarabiens nach dem Iklīl des Hamdânî* (SBW Bd. 94, 96); *Auszüge aus dem VIII. Buche des Iklîl* (*Südarabische Alterthümer im Kunsthistorischen Hofmuseum,* Wien 1899, S. 80-95): Abschnitte über Nāʿiṭ, Talfum, Riyām, Madar nach vier Hss. (Text u. Übers.).

Kirmilī (1) entstanden und hat sich im Laufe meiner Beschäftigung mit der Übersetzung von N. A. Faris (2) und dessen jüngst erschienener vollständiger Textausgabe (3) immer mehr bestätigt. Nicht nur muss die mangelhafte Überlieferung den Herausgeber vor eine äusserst schwierige und mühsame Aufgabe stellen, manche Stellen sind offenbar in dem Masse verderbt, dass eine Rekonstruktion auch mit Verwendung aller zugänglichen Hilfsmittel unmöglich erscheint. Meine Ansicht habe ich in der Besprechung von Faris' Übersetzung (*The Moslem World* XXIX, 1939, 295 f.) folgendermassen ausgedrückt: "For the final establishment of numerous passages we must however set our hope in the discovery of a good and reliable MS". Dabei musste ich mir selbst sagen, dass diese Hoffnung mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit in die Kategorie der "frommen Wünsche" zu setzen sei.

Es sollte aber nur wenige Monate dauern, bis ich selbst die Erfüllung dieser Hoffnung erleben durfte. Mein etwa einmonatiger Studienaufenthalt in der Biblioteca Ambrosiana im Sommer 1939, der mir durch Unterstützung von seiten des schwedischen Staates und der Universität Uppsala ermöglicht wurde, brachte mir mehrere freudige Überraschungen, vor allem den früher nicht näher beachteten arabischen Text eines apokryphischen "Johannesevangeliums" und ansehnliche Fragmente einer schön illustrierten Handschrift des *Kitāb al-ḥayawān* von al-Ǧāḥiẓ (4). Ausserdem hatte ich aber auch die Genugtuung, eine wesentlich bessere Überlieferung des achten Buches des *Iklīl* vorzufinden.

Das Verdienst, zuerst meine Aufmerksamkeit auf die betreffende Handschrift gelenkt zu haben, kommt meinem Freunde Herrn Professor G. Levi Della Vida zu. Wie ich schon in *Ein Hamdānī-Fund* mitteilte (5), hat dieser im Jahre 1934, als ich längere Zeit in Rom verweilte, in entgegenkommendster Weise seinen privaten Zettelkatalog der nicht katalogisierten Griffini'schen Handschriften der Ambrosiana

(1) *Al-Iklīl al-ǧuz' aṯ-ṯāmin... aḫraǧahu ilā 'ṭ-ṭab'* Anastās Mārī al-Kirmilī al-Baġdādī, Bagdad 1931.

(2) *The Antiquities of South Arabia... by* Nabih Amin Faris, Princeton 1938.

(3) *Al-Iklīl (al-Juz', al-thāmin)... edited... by* N. A. Faris, Princeton 1940.

(4) Vgl. meine Mitteilung in *Svenska Dagbladet* vom 15. Aug. 1939 sowie zwei Aufsätze in derselben Zeitung vom 27. Okt. 1940 ("Besök i Ambrosiana") und 3. Nov. 1940 ("Evangelium Ambrosianum — en förbisedd apokryf").

(5) A. a. O., S. 12, Fussn. 1.

mir zur Verfügung gestellt. Daraus konnte ich die Tatsache entnehmen, dass in Mailand zwei Hss. des *Iklīl* VIII vorhanden sind: eine vollständige (D 502) und ein Auszug (D 284). Demnach habe ich die beiden Nummern in meine Liste der damals bekannten Hss. aufgenommen. Über die Qualität der Texte konnte ich mir natürlich vorläufig keine Vorstellung machen.

Erst fünf Jahre später bekam ich die Gelegenheit, die beiden Mailänder Kopien zu untersuchen. Dabei hat sich herausgestellt, dass die vollständige Hs. nichts von besonderem Interesse bietet. Sie ist eine ziemlich junge Kopie, im Jahre 1298 vollendet, und weist den gewöhnlichen Texttypus auf. Wir können diesen fortan als den Vulgärtext = V bezeichnen. Beim Studium der anderen *Iklīl*-Hs. wurde mir dagegen bald klar, dass diese äusserlich ganz unansehnliche Kopie als sehr wertvoll bezeichnet werden kann. Ich gebe zunächst eine kurze Beschreibung der Handschrift.

Das Ms. Ar. Nuovo Fondo D 284 der Ambrosiana ist eine Miszellanhs. von kleinem Format, nicht besonders gut erhalten und vom Wurmfrass leicht beschädigt. Der obere Rand ist ab und zu so stark beschnitten, dass die erste Zeile beschädigt oder ganz verlorengegangen ist. Bl. 1-20 steht der Text, dem im folgenden unsere Aufmerksamkeit ausschliesslich gilt, und zwar Bl. 1-16 der eigentliche *Iklīl*-Text, dem Bl. 17-20 ein Abschnitt über die Gedichte des ʿAlḳama bin Ḏū Ǧadan folgt, der in den übrigen Handschriften fehlt. Bl. 21-37 bieten den dritten Teil des Werkes *Rauḥ ar-Rūḥ* von Ṣalāḥ bin ʿĪsā bin Luṭfallāh bin al-Muṭahhar, von derselben Hand geschrieben. Die Schrift ist ziemlich unregelmässig und macht einen etwas unbeholfenen Eindruck. Punkte und andere diakritische Zeichen sind verhältnismässig reichlich gesetzt, bisweilen auch Vokale. Das Datum am Ende dieses Abschnitts ist leider ausgemerzt. Die übrigen Blätter von anderer Hand bieten nichts von besonderem Interesse. Der Präfekt der Ambrosiana Mgr G. Galbiati hat mir in entgegenkommendster Weise das Photographieren des aktuellen Abschnitts ermöglicht, wofür ich ihm hier öffentlich danke.

Titel (1 a; 1 b mit unbedeutenden Abweichungen wiederholt): " Auszug (*nubḏa* bzw. *nubḏa mulaḫḫaṣa*) aus dem 8. Buche des *Iklīl* von Abū Muḥammed al-Ḥasan bin Aḥmad bin Yaʿḳūb al-Hamdānī, dessen Heimat war die Stadt Raida im Baun; er war ein grosser Gelehrter in vielen Fächern, besonders in der Genealogie und in der Geschichte von den Schlachttagen der Abkommen von Ḥimyar und Ḳaḥṭān ". Als Inhalt des Buches wird angegeben: " die Burgen

der Stämme Ḥimyar und Kahlān, ihre Städte und Grabschätze (1) und die darauf bezüglichen Gedichte des ʿAlḳama bin Ḏū Ǧadan". Es folgt: "... und er macht den Beginn mit der Darstellung von Ṣanʿā, weil sie die erste Gründung des Sām bin Nūḥ nach der Flut war, wie später erwähnt werden soll, so Gott will".

Dann beginnt der Text folgendermassen: "Er (al-Hamdānī) sagt: mir erzählte Abū Naṣr nach seinen Autoritäten (*mašāʾiḫ*) von den Gelehrten Ḥimyars, dass Ṣanʿā mit dem Namen eines Mannes benannt worden sei, nachdem sie früher Azāl geheissen habe. Es sagt ʿAmr bin an-Nuʿmān bin Zurʿa bin ʿUfair bin Ḏū Yazan in der Zeit der Ǧāhilīya:

> Wir führten nach Ṣanʿā ihre Häuptlinge
> auf schnellfüssigen, dahinschreitenden Kamelen" (2).

Also fehlt in unserer Hs. (im folgenden mit A bezeichnet) der abrupte Anfang in V (3) sowie die vier Verse des Umayya, während die einleitenden Worte über die Benennung Azāl anders gestaltet sind.

Um das Verhältnis der neuen Rezension zum Vulgärtext zu veranschaulichen, gebe ich unten einige Textproben, zunächst in wörtlicher Übersetzung den Anfang des Abschnitts über Ġumdān (Müller 46, 2-15, Kirmilī 6, 2-7, 2, Faris 4, 4-5, 2), links nach dem Text von Müller (= M) mit notwendigen Korrekturen, unter Berücksichtigung der Edd. von Kirmilī (K) und Faris (F), rechts nach der Hs. A. Unwesentliche Abweichungen werden dabei nicht berücksichtigt; wichtigere Unterschiede werden durch Sperrung hervorgehoben.

(1) *wa-dafāʾinihā* = Müller sowohl hier als im Titel, wo auch al-Kirmilī und nach ihm Faris diese La. bieten, während sie an dieser Stelle *wa-dawāwīnihā* lesen (Faris: "its Anthologies"), gewiss mit Unrecht.

(2) قد حملنا الى صنعاء ارؤسهم على الجمال المطاريد المواخيد in Transkription: (*wa*)*ḳad ḥamalnā ilā Ṣanʿāʾa arʾusahum / ʿalā ʾl-ǧimāli ʾl-maṭārīdi ʾl-mawāḫīdi*. Metrum: Basīṭ. Dieser Vers ist in V dadurch entstellt, dass das Reimwort المواخيد in den ersten Hemistich transponiert worden ist. Müller liest *al-mawāḫīd* und gibt es mit "Hügelstadt" wieder, ohne zu verraten, wie er zu dieser Bedeutung gelangt ist. Faris fasst es (m. ʾ) als Plural von *maʾḫūḏ*: "captives". Ich sehe darin den Pl. von einem allerdings sonst nicht belegten Nomen agentis *mīḫād* (zu *waḫada* "ausschreiten wie der Strauss") = *waḫḫād, waḫūd* (zur Verwendung der Nominalform *mifʿāl* in dieser Bed. siehe Wright[3] I, 138).

(3) اقدم شيء قصر غمدان الخ; die zitierten Worte stellen eine Art Überschrift dar und rühren wohl vom Redaktor her, dessen Tätigkeit auch sonst in V zu spüren ist (vgl. Levi Della Vida in *Orientalia* NS. IX, 163).

Vulgärtext = M K F Text von A

" Derjenige, der (die Burg) Ġumdān gegründet und deren Bau begonnen und deren Brunnen gegraben hat, der jetzt noch bei der Moschee von Ṣanʿā als Trinkbrunnen dient, war Sem, der Sohn des Noah (Heil sei über ([1])

ihnen beiden!) gemäss dem was die Gelehrten von Ṣanʿā erzählen. Ibrāhīm bin ʿAbdalḥamīd al-Miswarī ([2]) und andere Gelehrte von Ṣanʿā erzählen nach Wahb bin Munabbih ([a] dass er (d. h. Sem) nach dem Tode des Noah (Heil sei über

ihm!) Widerwillen empfand, nunmehr im nördlichen Teil der Erde zu wohnen [a]). Er zog daher nach Süden, um das beste ([3]) Land zu suchen, bis er in das erste Klima kam und dort Jemen als besonders geeignet für Ansiedelung fand.

([b] Und er durchsuchte Jemen und fand in dem Gefilde von Ṣanʿā nach langer Wanderung das beste Wasser [b]).

([b] Und er wählte den besten Teil von Jemen aus (oder: . . suchte nach dem besten Teil von J.) und fand, nachdem er lange gesucht hatte, in dem Gefilde von Ṣanʿā dessen bestes Gebiet [b]).

([1]) In der Vorlage von V hat sich der Kopist von عليهما السلام auf عليه السلام verirrt, wodurch die Lücke entstanden ist.

([2]) Diese Autorität wird im achten Buche mehrmals genannt, in V meist in entstellter Form: als Muḥ. b. Ibrāhīm b. ʿAbdarraḥmān (vgl. M 62, 13 = K 79, F 63 und K 178 = F 154).

([a-a]) A: بعده (Hs. احتوى) اجتوى عليه السلام نوح توفى لما انه السكنا فى ارض الشمال. M liest اختوى, was keinen Sinn gibt ("war der bewohnte Theil des nördl. Erdstriches öde geworden"; F ganz frei: "resolved to leave the north".

([3]) A: يريد اطيب البلاد; V: يرتاد البلاد (vgl. *Ṣifa* ed. Müller ١٩٥).

([b-b]) A: وتخيّر اطيب اليمن فوجد حقل صنعاء اطيبها بعد الطلب المدّة الطويلة; V: وارتاد اليمن فوجد حقل صنعاء اطيب ماء بعد المدّة الطويلة.

Dieses Gefilde war damals unter dem Namen *Ḥaḳl al-ḥauk* (1) bekannt und wird jetzt (*Ḥaḳl*) *Banī ʿAbdalḥamīd* (2) genannt.

Und er legte seine Richtschnur (*miḳrāt*) (3) — d.h. die Schnur, womit der Baumeister misst und nach deren Norm er baut, nachdem er sie gespannt hat — an der Stelle des Fundaments in der Gegend

der Schlucht (4) von Ġumdān, von ʿUḍdān (4),

westlich des Gefildes von Ṣanʿā (A: westl. von dem genannten Gefilde). Und er baute aẓ-Ẓibr, das noch jetzt in Ṣanʿā bekannt ist. Nachdem der Bau aufgeführt war, sandte Gott einen Vogel, der die Schnur fasste und mit ihr davonflog. Sem folgte ihm um zu sehen, wo er sich niederlassen werde. Der Vogel flog damit im voraus (5) bis zu جبوب النعيم (6) am Fusse des (Berges) Nuḳum. Als ihn Sem dort erreicht hatte, flog er weiter und liess den Faden erst auf der Ḥarra (7) von Ġumdān fallen. Als er auf der Ḥarra (7) von Ġumdān liegen blieb, wusste Sem, dass ihm befohlen werde, hier eine Burg zu gründen, und er gründete Ġumdān und grub die Zisterne, die al-Karāma genannt wird und jetzt noch als Trinkbrunnen dient (8), aber salzhaltig ist".

In dem angeführten Abschnitt hat A somit zweimal einen längeren Passus erhalten, der in V infolge Nachlässigkeit der Abschreiber

(1) Ob *ḥauk* "Portulak, Burzelkraut" ein jemenisches Wort ist, kann ich einstweilen nicht feststellen; nach Grohmann, *Südarabien als Wirtschaftsgebiet* I, 220 kommt jedenfalls diese Pflanze unter verschiedenen Benennungen im Jemen vor.

(2) Die Hs. hat scheinbar (عبد الحميد) ببنى.

(3) So deutlich A = M (nach der *Ṣifa*): K F lesen *miḳrān*.

(4) فج غمدان M K F, aber die beiden Berliner Hss. stützen die La. von A; über die Burg ʿUḍdān unweit Ṣanʿā vgl. Bekrī ٧٤; Ḥazraǧī, *ʿUḳūd* III, 96 (N. 588).

(5) A: فأمّ بها; V: فاقام بها.

(6) So A (das zweite Wort ohne Punkte); K F "جنوب الذ; M "جَبوبة الذ (= *Ṣifa* 195, 15).

(7) So M (nach *Ṣifa*) A (!حزء) beidemal; K F 1° حرجة 2° حرث ("in a thicket in the field of G."!). Deutliches Beispiel für die Abhängigkeit F's von K.

(8) A دستقا (d.h. *tustaḳā*); K F سقاء M سقى.

ausgefallen ist. Ausserdem kommen ab und zu kleinere Differenzen vor, wobei A meist die bessere Lesart bietet. Auch in der kurz darauf (M 47, 11 K 7, 11 F 5, 10) folgenden Anekdote des "Maklers" Ibrāhīm bin Ismāʿīl al-Ḳahbī (1) hat A an zwei Stellen gegenüber V den ursprünglichen volleren Text erhalten. Der Ausruf des "grossen Lehrers" (2) lautet in A folgendermassen: يا اهل البصرة ⟨قرب امر البصرة⟩; in V ist das letzte Glied ausgefallen, und zwar nochmals infolge eines Homoioteleutons. Weiter unten (M Z. 21 f.) hat schon Levi Della Vida (*Orientalia* NS. IX, 166) und nach ihm Faris (6, 9) eine Lücke angenommen. A hat den vollständigen Text: انّ اوّل مدينة تخرب من مدن ⟨الجاهليّة القديمة صنعاء وانّ اوّل (fehlt A) مدينة تخرب من مدن⟩ الاسلام البصرة وبين خرابهما اربعون سنة "wahrlich die erste Stadt unter den alten Städten der Heidenzeit, die zerstört werden wird, ist Ṣanʿā, und die erste Stadt unter den Städten des Islams, die zerstört werden wird, ist al-Baṣra; zwischen der Zerstörung dieser beiden Städte werden 40 Jahre verfliessen".

Ich teile auch noch den folgenden astrologischen Abschnitt mit bis M 48, 5, wo A abbricht, um mit den Zeilen 8-20 wieder fortzufahren. Der V-Text ist hier etwas besser erhalten und die Abweichungen nicht so gross. Ich kann mich daher damit begnügen, den arabischen Text von A abzudrucken und in den Noten die Abweichungen von V zu registrieren.

وتوجد طبائع الزهرة والمرّيخ فى طباع اهل صنعاء ولا(3) سيّما(3) الزهرة لانّها تستولى على الطالع بأكثر (4) الحصص(4) ويظهر ذلك فيهم وفى الكورة. فامّا ما يظهر فيهم فتألّه مع العبادة والامانة وحسن الطرائق وسعة الاخلاق وسلامة الصدور(5) والعلم والفهم(6) واللباس ورفاهية(7) العيش ولينه فى(8)

(1) F hat die einstimmige Überlieferung der Hss. unnötigerweise in "al-Ḳahmī" geändert, nur weil diese Nisba bei as-Samʿānī steht.

(2) Ich lese علّام anstatt غلام der Edd.

(3) V verderbt: M وتسعى, K F وتتجلى "is preponderant".

(4) So auch M; K u. nach ihm F بأكَر الحضيض "at the perigee"! (vgl. oben S. 141 N. 7).

(5) V الصدر.

(6) V والنعيم.

(7) M والرفاهية فى K F ورفاهة.

(8) = M; K F و, viell. richtig.

اشياء من هذا(1) تكثر وذلك فى اكثرهم لكثرة حصص الزهرة فى(a طالع الاصل.
ويزيد ذلك فى قوّة الزهرة فى a) مواليد هذا الصقع(2). واما(3) تمازجها(3)
من الطبائع(4) المشتركة(4) ونظره(?)(5) ومواضعها(5) من الشمس.

Schon aus den oben mitgeteilten Textproben dürfte ersichtlich sein, dass wir in der neu herangezogenen Überlieferung ein sehr wichtiges Hilfsmittel zur Rekonstruktion des *Iklīl*-Textes besitzen. Es ist nur zu bedauern, dass die Hs. A nicht den vollständigen Text bietet. Allerdings liegen die Verhältnisse etwas günstiger, als man aus dem geringen Umfang des fraglichen Abschnitts schliessen könnte, da die Blätter nicht nur dicht, sondern meistens auch sehr klein (bis zu 40 Zeilen pro Seite) beschrieben sind. So kommt es, dass die 16 Blätter der Hs. nicht weniger als zwei volle Drittel des 8. Buches enthalten, dazu noch einige Stücke, die in V nicht stehen. Der wichtigste Teil des Textes, die Beschreibung der Burgen, nimmt 12 Blätter in Anspruch, während die inhaltlich fast wertlosen Legenden über Grabfunde (*ḳubūrīyāt*) 4 Blätter ausfüllen. Mit der Erzählung von Yumn bin Madyan bin Ibrāhīm bricht in A dieser Abschnitt ab (= K 201 F 184), und es folgen die Gedichte des ʿAlḳama in früher nicht bekannter Redaktion. Die im Vulgärtext noch vorkommenden, ganz nach Art der späteren jemenischen Sage eingerichteten, dem ursprünglichen *Iklīl*-Text wahrscheinlich fremden "Grabreden" (*maʿāṭī*) (K 202-295, F 176-227) fehlen in A, was keinen grösseren Verlust bedeutet.

Im vorhergehenden habe ich mir die Mühe gegeben, die Lesarten der Ausgaben von Müller, al-Kirmilī und Faris möglichst vollständig anzuführen, um dadurch ein einigermassen sicheres Urteil über das gegenseitige Verhältnis dieser Texte und den Zustand der V-Überlieferung zu ermöglichen. Dies scheint mir um so wichtiger, als man sich auch im Kreise der Arabisten von dem wirklichen Umfang des Verderbnisses keine richtige Vorstellung gemacht hat. So schreibt z. B. R. Paret in seiner Besprechung der Übersetzung von Faris (OLZ 1939, Sp. 532f.): "Die englische Übersetzung... erfüllt schon in weitgehen-

(1) V هذه.
(a-a) fehlt in V infolge Homoioteleutons.
(2) V الصنف.
(3) A واما تمارجها; V وما يمازجها.
(4) Letztes Wort in A unsicher; V طبائع المشترى.
(5) So A (das erste Wort ist aber undeutlich); V ونظرة مواضعها.

dem Masse die Forderungen, die N. A. Faris für die geplante Neuausgabe des arabischen Textes aufgestellt hat... Damit ist schon so viel wertvolle Arbeit geleistet, dass man sich fragt, ob eine Neuedition des ganzen arabischen Textes überhaupt noch notwendig ist". Nach den obigen Ausführungen wird man, wie ich hoffe, nicht mehr versucht sein, diese Frage ernstlich zu stellen.

Müllers Edition ist — abgesehen davon, dass sie nur etwa ein Drittel des ganzen Textes bietet — mit vielen Mängeln behaftet. Sie beruht auf einer offenbar nicht immer zuverlässigen Abschrift des Londoner Manuskriptes und enthält viele elementare Fehler, die davon zeugen, dass der Herausgeber als Arabist noch nicht ganz sattelfest war. Andrerseits hat aber Müller zur Erklärung mancher Stelle wichtiges Material herangezogen, besonders aus Hamdānī's *Ṣifa* und *Iklīl* X. So behalten die von ihm veröffentlichten Auszüge noch immer beträchtlichen Wert auch vom textkritischen Gesichtspunkt aus.

Der Herausgeber des Bagdader Textes hat ohne Kenntnis der Arbeiten Müllers selbständig gearbeitet. Als erste vollständige Ausgabe ist seine Arbeit eine tüchtige Leistung. Die Anhänge über Leben und Werke des Verfassers sowie über Inhalt und Hss. des *Iklīl* VIII enthalten wichtiges Material, ebenso die gelehrten Noten. Eben die grosse Gelehrsamkeit des als Arabisten bewährten Forschers ist aber für die Textgestaltung manchmal verhängnisvoll geworden. In dem richtigen Gefühl, dass die Überlieferung der Verbesserung bedürftig sei, hat er sich dazu verleiten lassen, eine Anzahl ganz unwahrscheinlicher Konjekturen in den Text einzuführen. Auch die Zugrundelegung der suspekten Adener Hs. hat sich als methodisch unglücklich erwiesen. So ist diese Ausgabe zwar eine nützliche Materialsammlung, aber nur mit grösster Vorsicht zu benutzen.

Dies hat Faris leider nicht recht verstanden, so sehr er auch die Mängel des Vorgängers hervorhebt. Anstatt sich selbständig und gründlich mit dem Text abzugeben und die einschlägige Literatur möglichst vollständig auszubeuten, was der einzige Weg zum Ziel gewesen wäre, hat dieser modern ausgebildete Gelehrte sich wenig Mühe gegeben, in die textkritischen Probleme tiefer einzudringen, und ist daher über die Konjekturen des Vorgängers nur selten hinausgekommen. Im ganzen muss Faris' äusserlich sehr schöne, aber bei näherem Zusehen wenig zuverlässige Textedition als eine grosse Enttäuschung bezeichnet werden, um so mehr, als sie mit dem Anspruch auftritt, den Anforderungen der heutigen Wissenschaft zu genügen.

Nach dem Bekanntwerden der ambrosianischen Handschrift ist jetzt erst die Möglichkeit gewonnen, für die darin enthaltenen zwei Drittel des achten Buches des *Iklīl* einen wesentlich besseren, vielleicht sogar — von vereinzelten Korruptelen abgesehen — einen ziemlich guten Text herzustellen. Hoffentlich wird es mir in der Zukunft möglich sein, die gesamten Ergebnisse meiner Beschäftigung mit der neuentdeckten Überlieferung vorzulegen und somit eine notwendige Vorarbeit zur endgültigen Ausgabe des betreffenden Textes zu liefern.

RECENSIONES

Stefan Przeworski, *Die Metallindustrie Anatoliens in der Zeit von 1500-700 vor Chr. Rohstoffe, Technik, Produktion* (= *Internationales Archiv für Ethnographie,* Band XXXVI. Supplement). Leiden 1939. E. J. Brill. In-4°, XII-206 S., 22 Taf.

Noch 1933 schrieb A. Götze in seiner Kulturgeschichte Kleinasiens (S. 111), dass "uns von Erzeugnissen hethitischen Metallhandwerks so gut wie nichts erhalten" sei. Liegt der Grund für dieses negative Urteil auch wohl nicht so sehr an dem Mangel an archäologischem Material überhaupt, als vielmehr an seiner Unübersichtlichkeit und an der Schwierigkeit, gewisse Funde mit Sicherheit den Hethitern der Grossreichszeit zuzuweisen, so bedeutet Przeworskis Buch doch einen gewaltigen Schritt vorwärts. Denn wenn auch das Stoffgebiet des Buches sowohl räumlich — es umfasst das ganze Gebiet der Türkischen Republik — als auch zeitlich über den Rahmen des Grossreichs-Hethitischen hinausgeht, so liefert es doch ein reiches Material auch für die hethitische Metallurgie im Sinne Götzes, indem es weit verstreutes Material sammelt, nicht nur aus den Grabungen der letzten Jahre, sondern auch aus Sammlungen der ganzen Welt, und bei jedem Stück eine Datierung versucht. Wenn hier ein Hethitologe das Referat über dieses archäologische Werk übernimmt, so mag das mit dem Interesse begründet werden, das gerade die Hethitologie einem solchen Buche selbstverständlich entgegenbringt, auch wenn der Rezensent nicht befugt ist, über archäologische Arbeitsmethoden und Ergebnisse zu urteilen. (Hierfür sei auf die Besprechung von F. Hančar, OLZ 1940, 357 ff., und auf eine Rezension von K. Bittel verwiesen, die in *Germania, Korrespondenzblatt der Römisch-germanischen Kommission,* erscheinen wird und mir durch die Freundlichkeit des Rezensenten schon vor dem Erscheinen bekannt geworden ist.) Rez. beschränkt sich daher im Wesentlichen auf eine Inhaltsangabe und nimmt nur zu den Ausführungen, die auf philologisches Material Bezug nehmen, Stellung.

Auf eine reichhaltige, systematisch geordnete Bibliographie (S. 1-12) folgt eine ausführliche Einleitung (S. 13-28): Ausgehend von der Frage, ob das traditionelle Bild von der Vorzugsstellung Anatoliens in der Metallindustrie des Altertums mit dem archäologischen Befund in Einklang steht, wird hier zunächst ein Überblick über die von Türken und Ausländern veranstalteten Grabungen, die Sammlungen inner- und ausserhalb der Türkei, die bisherige Auswertung des Materials durch Spezialuntersuchungen und Analysen, ferner über die verschiedenen Arten von Quellen, über Depotfunde (Tab. I) und über die Chronologie (Tab. II) gegeben. Zu der auch im Titel

des Buches ausgedrückten zeitlichen Begrenzung auf die Zeit von 1500-700 wird (S. 24 f.) mit Recht bemerkt, dass sowohl die obere wie die untere Grenze fliessend sind. Insbesondere die obere Grenze scheint etwas willkürlich festgesetzt (Beginn des Neuen Ḫatti-Reiches), da besonders die Ausgrabungen in Boğazköy und Hüyük bei Alaca gezeigt haben, dass zwischen "althethitisch" und "neuhethitisch" kein Bruch liegt (für die Einordnung der "hethitischen" Schicht von Alişar vgl. Bittel, *Arch. Anz.* 1939, 105 ff.). Die Härte dieses künstlichen Schnittes wird aber erfreulicher Weise in den Untersuchungen selbst nicht fühlbar, da der Verfasser stets auch das ältere Material ausgiebig heranzieht. Der Ausschluss von Gefässen, Siegeln und Kunstgegenständen aus Metall (S. 24) ist ebenfalls nicht ganz streng; die Zurückhaltung des Verf. ist hier am Platze, da die Vorarbeiten über Gefässformen, Glyptik und Kunst noch nicht weit genug gediehen sind; wichtige Stücke der genannten Gruppen sind aber an ihrem Ort erwähnt und abgebildet.

Kap. I: Die Bronzeerzeugnisse (S. 29-88) enthält eine Musterung des Typenschatzes, wobei besonders die Herkunft der einzelnen Formen und ihre Weiterentwicklung in Anatolien untersucht wird. Wir finden da: *a*) Flachbeile (nebst Absatz- und Ärmchenbeil), *b*) Streitäxte mit halbkreisförmigem Klingenblatt (nebst Hellebardenäxten), *c*) Schaftrohr- und Schaftlochäxte (nebst Stachel-, Rippen- und Amazonenäxten), *d*) Doppelklingen (Doppelaxt, Beilhacke, Axthammer), *e*) Breithacken mit transversalem Stielloch, *f*) Meissel (geschäftet und ungeschäftet), *g*) Tüllengeräte (Tüllenmeissel, -hacken, -beile), *h*) Geräte mit Schaftlappen (Äxte, Meissel, Hacken), *i*) Messer (zwei- und einschneidige; Schind-, Leder-, Winzer- und Buschmesser), *j*) Dolche verschiedener Formen, *k*) Krummewaffe (Krumm- oder Sichelschwert), *l*) Schwert (nur durch Denkmäler belegt), *m*) Sicheln, *n*) Pfeilspitzen, *o*) Lanzen- und Speerspitzen, *p*) Lanzenschuhe, *q*) Pferderüstzeug (Gebissstange, Knebeltrense), *r*) Wagenbeschläge (Zügelringe), *s*) Gürtelbleche, *t*) Fibeln. An die durch reiche Literaturnachweise und viele Abbildungen illustrierte Untersuchung der einzelnen Typen schliesst sich (S. 69 ff.) eine Gesamtbetrachtung der anatolischen Entwicklung und der auswärtigen Beziehungen.

In Kap. II: Die Bronzetechnik (S. 89-137) werden die technischen Kenntnisse der alten Bronzehandwerker untersucht. — A: Die Kupferlegierungen werden auf Grund der vorliegenden Analysen besprochen. Diese sind in Tabelle IV (S. 94-99) bequem zusammengestellt. Im einzelnen wird besprochen: *a*) Kupfer: Vorkommen; aus Analysen lässt sich Tagebau und Stollenbau nachweisen (dieser von 2000 an); viele Gegenstände sind aus ungemischtem Kupfer. Unter den Beimengungen zum Kupfer finden sich einerseits absichtliche Zusätze: Zinn (*b*), Blei (*c*), Arsen (*g*); Bleizusatz gibt dem Metall grössere Eignung für den Guss von feinen Details, dafür beeinträchtigt er die Härte. Daher findet man Bleibronze nur bei Bildwerken, während für Geräte Zinnbronze verwendet wird. Dass Arsen in so hohem Prozentsatz vorkommt, dass man es für absichtlichen Zusatz halten muss, ist neu. Das Zinn wurde als Metall zugesetzt, Arsen als Erz mitgeschmolzen. Als Verunreinigungen des Kupfers kommen vor: Nickel (*d*), Antimon (*e*), Zink (*f*), Eisen (*h*). Die starke Mischung der Zusätze lässt auf Ver-

wendung von Altmetall schliessen; manche der Depotfunde sieht Verf. als Sammlung von Altmetall zur Wiederverwendung an. Dass das Idealverhältnis von 9 Teilen Kupfer und 1 Teil Zinn nur selten erreicht wurde, erklärt Verf. nicht als Zeichen von Unkenntnis, sondern aus wirtschaftlichen Gründen. — Über B: den Bronzeguss unterrichten uns neben den Funden von Schmelztiegeln, Trichtern und Gussformen vor allem die technischen Einzelheiten der Originalstücke. Belegt sind *a*) offener Herdguss in Formen ohne Eingusskanal und verdeckter Herdguss in Formen mit Kanal, die mit einer flachen Platte zugedeckt wurden; *b*) Schalenguss in zwei-, selten mehrteiligen Formen; *c*) Guss in verlorener Form. — C: Die Bronzebearbeitung: Hier werden behandelt *a*) Verbindungstechniken wie Falzen, Nieten, Löten; *b*) Umgestaltungstechniken (Herstellung von Blech durch Aushämmern, Treiben, Drahterzeugung, Torsion); *c*) Verzierungstechniken (Ritzen, Treiben, Einlage, Tauschieren, Niello, Überziehen mit edlem Metall, Plattierung).

Kap. III: Die Anfänge der Eisenindustrie (S. 138-165). Dieses besonders wichtige Kapitel beginnt mit einer Übersicht über die Nachbarländer. A: Einzelgebiete: *a*) Iran, *b*) Kaukasus, *c*) Mesopotamien, *d*) Syrien, *e*) Ägypten, *f*) Kypern, *g*) Ägäis, *h*) Ostbalkan, *i*) Südrussland. — Nach dieser Übersicht über die einzelnen Länder gibt Verf. im Abschnitt B: Die Anfänge der Eisenbereitung eine zusammenfassende Darstellung der Entwicklung in dem ganzen Gebiet und ordnet darein die anatolische Eisenindustrie ein. Speziell ist dieser dann der Abschnitt C: Anatolische Eisenfunde gewidmet, gegliedert in *a*) Fundorte, *b*) Zusammenfassung. Abschnitt D: Eisengewinnung und Eisentechnik behandelt *a*) Ausbeutung und Bereitung (Vorkommen als Limonit, Hämatit, Rasen- und Sumpferze). Über die Organisation ist nichts bekannt (zu der Briefstelle, die Verf. hier heranzieht, s. u.). *b*) Bearbeitung und Technik. Das im Rennofen gewonnene Schweisseisen ist weicher als Zinnbronze; zur Härtung sind besondere Verfahren notwendig. Die Verarbeitung erfolgt durch Schmieden; bei der Weiterverarbeitung kommen Inkrustieren und Schweissen in Frage.

Im Ganzen ergibt sich das Bild, dass auch in der Eisenindustrie Anatolien sich in ein grosses Gebiet einordnet. Hier wie in den Nachbargebieten beginnt die eigentliche Eisenzeit erst im I. Jtsd., während noch in der Zeit des hethitischen Grossreichs das Eisen durchaus nicht Gebrauchsmetall ist, sondern zu Schmuck und Prunkwaffen verwendet wird. Monogenese der Eisenindustrie lehnt Verf. ab, und vor allem kann Anatolien nicht als ihr Ursprungsland gelten.

Kap. IV: Die Anatolische Metallindustrie in der Zeit von 1500 bis 700 fasst die Ergebnisse der ganzen Arbeit zusammen. Es lassen sich drei Blütezeiten erkennen: 1) vor 2400, 2) 1500-1200, 3) 800-550. Für die Zeit des Zusammenlebens von Bronze und Eisen wird der Ausdruck "chalkosiderische Zeit" vorgeschlagen. Von Bedeutung ist, dass Europa und Vorderasien auf dem Gebiet der Metallurgie vielerlei Berührungen und Gemeinsamkeiten aufweisen, und die am Anfang des Buches aufgeworfene Frage nach der Vorzugsstellung Anatoliens wird abschliessend verneint.

Den Schluss des Buches bilden ein Anhang (S. 189 f.), der einige Textstellen in Übersetzung enthält, ein Verzeichnis der Abbildungen (S. 191-196,

Katalog der auf den 22 Tafeln abgebildeten Objekte), und ein Register (S. 197-206).

Przeworski hat bei seinen Untersuchungen auch die Texte herangezogen, soweit sie in Übersetzung zugänglich sind. Hier gilt auch von der Hethitologie dasselbe, was er (S. 20) von der Assyriologie sagt: eine umfassende Sammlung aller auf Metalle bezüglichen Textstellen und eine zusammenfassende Bearbeitung fehlen bisher. So ist das Material, das ihm zur Verfügung stand, nur ein Bruchteil des Vorhandenen. Es kann nicht die Aufgabe einer Rezension sein, das Fehlende nachzuholen; Rez. beschränkt sich daher hier auf einige Bemerkungen.

Klar sind die Wörter für Kupfer (Sumerisch URUD, akkadisch *erû*; die hethitische Lesung ist von keinem Metallnamen bisher bekannt) und Bronze (ZABAR, *siparru*). Zwischen diesen wird immer scharf unterschieden; lohnend wäre eine Zusammenstellung, welche Gegenstände aus dem einen, welche aus dem anderen Stoff hergestellt wurden. Dabei ist allerdings zu beachten, dass ein Determinativ nicht immer etwas über das Material des speziellen Gegenstandes aussagt; eine Schreibung wie URUDNÍG . ŠU . LUḪ . ḪA AN . BAR (167/d Rs. 11) besagt z. B., dass N. (ein "Gerät zur Handwaschung"; Schüssel? oder Kanne zum Übergiessen?) ein Gegenstand ist, der normalerweise aus Kupfer besteht — daher das Determinativ URUD —, dass aber das vorliegende, in der Liste erwähnte N. aus Eisen ist. Die einem Worte nachgesetzten Stoffbezeichnungen sind also höher zu bewerten als das Determinativ. — Richtig ist, dass in Kleinasien Angaben über Legierungen bisher fehlen (S. 89); assyrische Legierungsrezepte s. bei Thompson, *Dictionary of Assyrian Chemistry*, S. 67; Deimel, *Šum. Lex.*, Nr. 13, 39.

Przeworski folgt (S. 102) einer Anregung Landsbergers, der mit guten Gründen das *anakum* (Ideogramm AN . NA) der kappadokischen Tafeln nicht als "Blei", sondern als "Zinn" deutet und den grossen Import dieses Metalls in der Zeit der assyrischen Handelskolonien mit dem Zinnbedarf für Legierungszwecke in Verbindung bringt. Im folgenden sind dem Verfasser aber ein paar Missverständnisse unterlaufen. Das Zahlungsmittel in den kappadokischen Urkunden (S. 105 oben) ist nichts anderes als eben das *anakum;* wenn dafür einmal die Bedeutung Zinn angenommen wird, darf nicht an der eben genannten Stelle die alte Übersetzung als Blei beibehalten werden, und der Vergleich mit dem von Andrae als Zahlungsmittel gedeuteten Blei in Assur (Anm. 42 auf S. 105/132) entfällt damit. Ebenso ist die Angabe missverständlich, dass in den Boğazköy-Texten Zinn nicht erwähnt werde (S. 102): das Ideogramm AN . NA kommt häufig vor, es ist nur zu fragen, ob AN . NA im Hethitischen Blei oder Zinn ist. Für die Deutung als Zinn auch in hethitischen Texten lässt sich anführen, einmal dass in den von Götze, *Kleinasien*, S. 112, Anm. 3 und 8 erwähnten Stellen KUB XII 24 I 8 ff. und XV 9 III 2 ff. AN . NA unter kostbaren Stoffen genannt wird. Die Reihen lauten: "Silber, Meteoreisen, AN . NA, Eisen, Kupfer, Lapislazuli..." bzw. "Silber, Gold, Eisen, Meteoreisen, AN . NA". Ferner sind in KBo II 1 (= BoSt 3, S. 6 ff., Bibliogr. Nr. 135) eine Stierfigur (Kol. I 28) und eine männliche Figur (Kol. II 21) *AN-NA-KI* GAR . RA "mit *annaku* überzogen". Hier möchte man doch eher an verzinnte als an bleiüberzogene Statuetten denken (auf KUB XXIX 1 II 52 f.: ALAM-*iš-ši* AN . NA-*aš*

i-e-er SAG . DU-*ZU* AN . BAR-*aš* *i-e-er* gedenkt Rez. an anderer Stelle einzugehen). Die Möglichkeit von Verzinnung im Altertum erwähnt Verf. S. 130, wo er von der Möglichkeit einer Verwechslung mit Zinn bei angeblichen Resten von Versilberung spricht. Ist somit Verzinnung für Kultstatuetten wahrscheinlich gemacht, so sei im Anschluss daran eine Frage gestattet: wie alt ist der heute in Anatolien übliche Brauch, alles kupferne Koch- und Essgeschirr zu verzinnen? Ist ein solches Verfahren im Altertum möglich? Spuren davon scheinen nicht erhalten zu sein; kann das durch völlige Oxydation (S. 190) erklärt werden?

Was die Verwendung und Häufigkeit des Eisens in hethitischer Zeit betrifft, so hat Przeworski richtig gesehen, dass die Texte zu dem archäologischen Befund passen, wonach Eisen in der Zeit des Grossreichs noch verhältnismässig kostbar und selten ist. Für das Vorherrschen der Bronze- und Kupfergeräte lassen sich Stellen wie die vom Rez., *Symbolae Koschaker*, S. 29 und 30 f., aus KUB XIII 4 und 35 übersetzten beibringen. — Zur Terminologie: Im Hethitischen wird zwischen AN . BAR "Eisen" und AN . BAR . MI "schwarzem Eisen" deutlich unterschieden; dieses ist nach dem Bauritual KBo IV 1 Vs. 39 (Anhang D: AN . BAR . MI *nepišaš nepišaz uter* "das schwarze Eisen des Himmels brachte man vom Himmel") sicher Meteoreisen. einfaches AN . BAR demnach das terrestrische Eisen. Beide Arten nebeneinander z. B. KUB XII 24 I 8 f. und XV 9 III 3 (beide Stellen s. oben). Die Ansicht des Verf. (S. 145), dass der Name "schwarzes E." ausschliesslich als Erinnerung an die Vergangenheit zu werten sei, ist also nicht richtig, und KUB XII 1 III 8 ist also wirklich eine Klinge aus Meteoreisen erwähnt (vgl. unten zur Prunkaxt von Ras Šamra). — Schwieriger liegen die Dinge in den kappadokischen und den Amarna-Tafeln. Für das in den kappadokischen Urkunden als besonders kostbares Material erwähnte *amūtum* schlägt Verf. (S. 146) die Deutung "irdisches Eisen" vor (Götze, *Kleinas.*, S. 73 "Eisen" ohne nähere Bestimmung). Dem widerspricht aber das Idgr. KU(G) . AN, was doch wohl als "Edelmetall des Himmels" zu deuten ist (KU(G) ursprünglich "Silber"). In den Geschenklisten Tušrattas kommen nebeneinander AN . BAR (*parzillu*), *amūtu* und *ḫabalkinnu* vor. Aus *amūtu* ist ein Trog für Pferde, mit goldenen Adlern eingelegt (Nr. 22 I 55); ein so grosser Gegenstand kann aber kaum aus Meteoreisen sein, und gegen "terrestrisches Eisen" spricht, dass dafür schon *parzillu* vorliegt. Für *ḫabalkinnu* gibt Knudtzon "Stahl"; Przeworski weist aber (S. 159) darauf hin, dass die Herstellung von Stahl für diese Zeit noch nicht anzunehmen und selbst die oberflächliche Verstählung nicht gesichert ist (die Prunkaxt von Ras Šamra ist nach Witter, *Forschungen und Fortschritte* 17, 1941, 223 ff. aus Meteoreisen). So bleibt eine genaue Abgrenzung der Termini *parzillu*, *amūtu* und *ḫabalkinnu* der Zukunft vorbehalten. (*ḫa-bal-g*[*i-(in-)nu*] bei Thompson, a. a. O., S. 226, Z. 15; Lesung nach Landsberger).

Zu Einzelheiten: Zu dem eisernen Sessel des Anitta-Textes (S. 146 und Anhang C), der so viel Anlass zu Diskussionen gegeben hat, hat Rez. zwei Parallelen notiert: KUB XII 26 II 3 f.: *nu-ua-za* ^{d}*Kam-ru-ši-pa-aš ŠA* AN . BAR ^{GIŠ}GU . ZA *da-a-iš* "Die Göttin Kamrušipa setzte einen Sessel aus Eisen hin (mythologischer Abschnitt in einem Ritualtext), und VAT 7481 (unveröff.) IV 29: AN . BAR-*aš* ^{GIŠ}DAG-*ti* *pa-id-du* "zu dem Sitz aus Eisen

soll er gehen". Die Lesung "Szepter" für die zweite Gabe des Fürsten von Purušḫanda an Anitta ist ganz unsicher! — Zu dem vielbesprochenen Brief KBo I 14 (Anhang E) ist zu sagen, dass Adressat und Briefschreiber trotz aller darauf verwandten Mühe nicht sicher bestimmt sind; am ehesten möchte Rez. sich der Meinung Cavaignacs und Götzes (S. 190, Anm. 1) anschliessen, dass der Brief von Ḫattušili III. an den König von Assyrien gerichtet ist. Dem Satz AN . BAR *a-na e-pé-ši le-mi-e-nu* darf man nicht so viel entnehmen, wie Verf. (S. 157) will: das Wort "Zeit" steht gar nicht da, und statt "Eisen zu machen, ist es (eine) schlecht(e) (Zeit)" könnte man auch an eine Übersetzung denken "Das Eisen ist zum (Ver-, Be-)arbeiten schlecht". — Bei den eisernen Bildern des Tempelinventars KBo II 1 (S. 146; Götze, *Kleinasien*, S. 112, Anm. 5) dürfte es sich um kleine Figürchen handeln. Als Mass werden 1 und 1 ½ *šekan* angegeben; für *šekan* gibt Forrer ZDMG 76, 254 ohne Begründung "Elle", es scheint aber eher eine noch kleinere Einheit (Spanne? Finger? Zoll?) zu sein, wie das Nebeneinander einer stehenden männlichen Figur von 1 *šekan* und einer sitzenden weiblichen von 1 *UPNU* "Handvoll" (Kol. II 14 f.) nahelegt. — In Kol. III 20 f. wird gesagt, dass der König, von dem der Text stammt, ein Gottesbild aus Eisen anstelle eines solchen aus Bronze hat herstellen lassen.

Przeworski hat alles verwertet, was einem Nicht-Philologen an Textstellen zugänglich ist; dass es nicht mehr ist, ist nicht seine Schuld, darf aber auch der Hethitologie, die noch andere dringende Aufgaben vor sich hat, nicht allzu schwer angerechnet werden. Solange noch der grössere Teil der Boğazköy-Texte unveröffentlicht ist, kann eine zusammenfassende Bearbeitung der auf Metalle bezüglichen Texte nicht mit der wünschenswerten Vollständigkeit unternommen werden. Damit soll aber nicht einer Resignation das Wort geredet werden: auch das veröffentlichte Material ist schon reich genug und würde zum mindesten eine grosse Liste metallener Gegenstände liefern können. Vielleicht regt die schöne Arbeit Przeworskis, die das archäologische Material zum ersten Mal übersichtlich vorlegt, einen Philologen zu einer solchen Arbeit an.

Ankara. H. G. Güterbock.

Johannes Friedrich, *Hethitisches Elementarbuch*. I. Teil: *Kurzgefasste Grammatik* (= *Indogermanische Bibliothek*. I. Abt.: *Sammlung indogermanischer Lehr- und Handbücher*. 1. Reihe: *Grammatiken*. Band 23). Heidelberg 1940. C. Winter. In-8°, XIII-108 S.

Friedrichs hethitische Grammatik füllt eine lange empfundene Lücke aus. Delaportes *Éléments de la grammaire hittite* (Paris 1929) war zwar ein ganz guter Auszug aus dem von anderen Erarbeiteten, ist aber schon veraltet und zudem vergriffen; Sturtevants *Comparative Grammar of the Hittite Language* (Philadelphia 1933) legt zuviel Gewicht auf die, im einzelnen oft recht problematische, Sprachvergleichung, und das Buch von Pedersen,

Hittitisch und die anderen indoeuropäischen Sprachen (Kopenhagen 1938), das das Verhältnis des Hethitischen zu den verwandten Sprachen in bewusstem Gegensatz zu Sturtevant neu untersucht, will keine vollständige beschreibende Grammatik sein, obwohl es die Formen- und Lautlehre ausführlich behandelt. Friedrich, der mit anderen entscheidend zur Erschliessung des Hethitischen beigetragen hat, ist wie wenige dazu berufen, die hethitische Grammatik zu schreiben, und jeder wird es dankbar begrüssen, dass er für die Bearbeitung des Hethitischen in der repräsentativen *Indogermanischen Bibliothek* gewonnen worden ist. Man mag es bedauern, dass an Stelle der ursprünglich geplanten ausführlichen Grammatik eine " kurzgefasste " getreten ist; aber bei dem jetzigen Stande der Hethitologie muss man diese Beschränkung als berechtigt anerkennen, und man wird dadurch reichlich entschädigt, dass diese " kurzgefasste " Grammatik alles Wesentliche enthält und vor allem der Syntax einen breitem Raum (S. 66-97) einräumt; denn wenn auch das meiste schon bekannt und vieles dank den ausführlichen Registern in Sommers AU und HAB auch verhältnismässig leicht zu finden war, so fehlte es doch an einer übersichtlichen zusammenfassenden Darstellung.

Fr.s Darstellung der hethitischen Grammatik beschränkt sich bewusst aufs Deskriptive und vermeidet daher auch alle phonetischen Rekonstruktionen mit Ausnahme der deutlich durch das Material selbst gegebenen. Besonders zu begrüssen sind die zahlreichen Belege aus den Originaltexten und der wissenschaftlichen Literatur, die den selteneren Formen und allen syntaktischen Beispielen beigegeben sind.

Dass man in einzelnen Punkten gelegentlich anderer Meinung sein kann, versteht sich von selbst, und die folgenden Bemerkungen sind nicht als Kritik, sondern als Diskussionsvorschläge gemeint.

§ 11 b: Der Wechsel von *-i* und *-a* in der Dat.-Lok.-Endung ist wohl nicht als lautliche Erscheinung zu werten; s. unten zu § 217.

§ 19 a: Zum Eintritt von *-um-* für *-uu̯-* hätte statt des etwas farblosen " oft " gesagt werden können, dass er speziell bei Verbalstämmen, die auf *-u-* ausgehen, und bei den Verben des § 188 zu beobachten ist.

§ 32: Zu den Fällen, in denen *n* vor Dental nicht geschrieben wird, hat Sommer, KlF I, 349 den naheliegenden Gedanken an nasalierte Aussprache geäussert. Eine kurze Erwähnung dieser Möglichkeit wäre erwünscht gewesen.

§ 48 ff.: Fr. vermeidet eine ausführliche Behandlung der Stammgestalt der heth. Nomina, nach Lage der Dinge mit Recht. Wie unsicher hier vieles noch ist, zeigt seine eigene vorläufige Einteilung: das Element *-ul* erscheint nach § 49 g bei Abstracta, § 50 b bei nomina actionis, § 52 a bei nomina instrumenti. Die Beispiele unter § 52 c, *-alli-*, sind keine nomina instrumenti: *kultanalli* " Halskette " zu *kuttar* " Schulter ", *ḫaršanalli* " Kranz " zu *ḫaršan-* " Kopf ", noch weniger das nicht erwähnte *išša̯lli* " Speichel " zu *aiš/išša-* " Mund ".

§ 60: Warum soll *šakuu̯a* " Augen " ein alter Dual sein? Seit die Formen des Nom.-Akk. Plur. neutr. auf *-a* gesichert sind, erklärt sich *šakuu̯a* zwanglos als solche.

§ 64 a: vgl. unten zu § 217. - c: Hinzuzufügen vielleicht *dagān*, *šiu̯at* (Pedersen, Hitt. § 20); *šarku* (Sommer, OLZ 1941,61).

§ 69 ff.: Die tatsächlich durchgeführte Scheidung in vokalische und konsonantische Stämme hätte vielleicht durch eine kurze einleitende Bemerkung und durch Überschriften vor § 69 und § 80 deutlicher gemacht werden können.

§ 74 und 77: Sind die *a*-haltigen Obliquusformen der Adj. auf *-i-* und *-u-* (*šallaiaš, aššauaš*) nicht als Ablauterscheinungen nach § 18 und § 72 zu werten? Auf jeden Fall ist die Ausdrucksweise "ein *a* vor den Kasusendungen" irreführend; das *a* tritt vor den "Themavokal" *-i-* bzw. *-u-*.

§ 78: Füge hinzu: *šarku* als Dat.-Lok. (Sommer, OLZ 1941, 61).

§ 92: Den Übergang von *-n-* zu *-a-* Stämmen hat ausführlich behandelt Götze, *Mélanges Pedersen* 488 ff.

§ 104: *-aš* als Nom. comm. Plur. des enklitischen Pronomens fehlt.

§ 137 mit Anm. 6: Gegen Sommer-Ehelolfs Erklärung der Form *dammeli* durch Dissimilation aus **dam(m)edi* spricht KUB XV 42 II 17 f.: *damain damelin* SIG *alin dāi*. Hiernach gibt es also einen adjektivischen Stamm *dameli-*, Akk. *damelin*, Dat.-Lok. *dameli*, der neben *damāi-* steht, also in der Bedeutung etwas differenziert sein muss. Man könnte an deutsche Bildungen wie *andersartig, anderweitig*, an verwandte Begriffe wie "verschieden", "fremd", oder an den Bedeutungsunterschied *alius–alter* denken, ohne dass man aber jetzt schon die genaue Bedeutung von *dameli-* angeben könnte. Formal zu *karūili-* zu (§ 54b) stellen?

§ 169 ff.: Bei den Stammklassen der Verben der *-mi*-Konjugation könnte man sich eine etwas deutlichere Herausarbeitung der Einteilung wünschen. Abschnitt 1 und 2 behandeln die Wurzelstämme (1. konsonantische, 2. vokalische), Abschnitt 3–7 Stämme mit besonderen Stammbildungselementen (3. auf *-āi-*, 4. auf *-iia-*, 5. mit Infix *-nin-*, 6. auf *-šk-*, 7. auf *-nu-*). Die scheinbare Unklarheit rührt von der Überschrift auf S. 43 her: vokalische Stämme sind auch die unter 3, 4 und 7 aufgeführten; setzt man unter 2 "Vokalische Wurzel stämme" ein, wird alles klar. Noch deutlicher wären Zwischen-Überschriften über Abschnitt 1–2 und 3–7.

§ 200: Umschreibung mit dem Hilfsverb *eš-* "sein" gibt es ausser beim Passiv wohl auch bei intransitiven Verben: *antuḫšātar kuit... pān ešta* die Bevölkerung, die... gegangen war", KBo V 6 I 19 f.

§ 211b: *INUTIM* TÚG.NÍG.LÀM^{MEŠ} ist, worauf mich Landsberger hinwies, "1 Garnitur Prachtgewänder"; *ištenūtu* "Garnitur", d.h. eine aus mehreren Stücken bestehende Einheit, daher vielfach gleichbedeutend mit *tapālu* "Paar"; vgl. die Stellen bei Götze, ZA 40, 79 f., dessen Erklärung aber nicht ganz klar ist. *ištenūtu* steht hiernach nur für die Einzahl (1 Garnitur, 1 Paar), *tapālu* meist bei mehreren, gelegentlich aber auch bei 1. Also "1 Paar Ochsen", "1 Paar Schuhe", "1 Garnitur *naḫlaptu-* Gewänder", "1 Gruppe (zu einem Hauswesen gehöriger) Häuser", "1 Bettgarnitur (Bettstelle, Kissen, Decke usw.)", usw. Die Pluralzeichen sind also logisch berechtigt.

§ 217, 220 (vgl. § 11 b, § 64 a): Die Begriffe "Dativ" und "Lokativ" sind nicht richtig unterschieden. Auf die Frage "wohin?" steht nicht der Lok., sondern der Dat. (Brugmann, *Kurze vergl. Gramm. d. idg. Spr.* § 553, 6; Pedersen, Hitt. § 20). In § 64 muss es also gerade heissen "als Dat.", und man kann mit Pedersen die Form auf *-a* als alten Dativ, die auf *-i* als alten Lokativ erklären.

§ 218a und c: Der Unterschied zwischen Dat. poss. und Gen. poss. entspricht dem logischen Unterschied zwischen "haben" und "gehören": "Mein Bruder hat nichts", aber "Die Stadt I. gehörte meinem Grossvater".

Man vermisst einen Hinweis auf den Dativ der Person bei "fordern": *numu kappinpat* DUMU-*an* ^{D}*IŠTAR* ^{URU}*Šamuḫa ANA ABUḪA u̯ekta* "mich als kleines Kind forderte Ištar von meinem Vater" KBo VI 29 I 7 f. (in § 358 zitiert). Vgl. frz. *demander à qn.* Ähnlich bei "nehmen", wo regelmässig der Dativ gebraucht wird, wie dtsch. *jemandem (weg)nehmen*, frz. *prendre à qn.*, aber im Gegensatz zu engl. *to take from* oder türk. *bir kimseden almak*.

§ 243 b, 244 b: KÁ und KÁ.GAL ist im Hethitischen Plurale tantum, KÁ.GAL-*aš anda* und KÁ-*aš parā* erklären sich also zwanglos als Dat.-Lok. Plur. in sing. Bedeutung.

§ 247: "Wie" beim Nomen wird auch durch nachgesetztes *mān* ausgedrückt (Sommer, HAB 75 f.), das aber nicht wie *iu̯ar* einen bestimmten Kasus regiert; vielmehr steht das Vergleichswort in dem durch den Satzzusammenhang geforderten Kasus. [Gibt es denselben Gebrauch auch bei *maḫḫan*? An den von Götze, Murš. 298, angeführten Stellen ist *maḫḫan* satzanknüpfend].

§ 276: Die Kenntnis des Potentialis verdanken wir Fr.s Artikel KlF I, 286 ff. In den anderen idg. Sprachen wurde der Potentialis ursprünglich durch den Optativ ausgedrückt (Brugmann, a. a. O. § 760); in *lē man* "utinam ne" ist optativischer Sinn auch im Heth. erhalten. Vielleicht kann man in manchen Fällen auch bei positivem Präsens mit *man* noch einen Wunsch herausfühlen: KUB XXIII 103 Rs. 12 ff. mit erg. Dupl. ebd. 92 Rs. 12 ff.: *nu kī memiškizzi i̯amimanpatu̯a 'kuitki mānu̯amu araḫzeniuš* LUG[AL ^{MEŠ}...] *a[pi]i̯a̯amanu̯amu u̯anzi manu̯aza ŠUM-an kuitki i̯ami*. "Er (der junge Assyrerkönig) pflegt so zu sprechen: 'Ich möchte irgendetwas tun! Wenn mir die benachbarten Kön[ige feindlich sein (o. ä.)] und mir auch dorthin kommen sollten, dann würde (oder: möchte) ich irgend eine Ruhmestat tun (mir einen Namen machen)!".

§ 279 b, Infinitiv auf *-anna* (bei § 203-206 nicht behandelt): Diese Form wird von Fr. "zweiter Infinitiv" genannt, die Beziehung auf das Med.-Pass., die andere behauptet haben, nimmt Fr. mit Recht nicht an (Götze, NBr. 31). Dagegen möchte ich Götzes Vermutung, dass diese Form als Dat.-Lok. zu den Verbalabstrakta auf *-ātar* gehöre, annehmen; vgl. die Form *ašanna* § 195 mit ^{GIŠ}GIGIR *ašannaš* "Sitzwagen", KUB XXX 24 II 12. Der Gen. auf *-annaš*, formal Gen. des Abstraktums auf *-ātar*, ist hier als Gen. des Inf. gebraucht.

§ 279 c: Von *šti̯a̯anzi tar(a)ḫta* "er besiegte im Schiessen" sind die Fälle zu trennen, in denen *tarḫ-* als Hilfsverb im Sinne von "können" mit dem Supinum verbunden wird: *mān DINU-ma kuitki šallešzi nat arḫa epu̯anzi UL tar(a)ḫteni* "Wenn ein Prozess gross wird und ihr ihn nicht erledigen könnt", KBo III 3 III 29 ff. (Götze, Ḫatt. 77).

§ 289 und 291: Man erwartet eine Stellungnahme zu der Frage, wieweit Voranstellung der Negation zum Ausdruck der (echten oder rhetorischen) Frage dient. Vgl. Sommer, AU 54, Anm. 4, und den Satz aus KUB XXIII 102 in § 313 c.

§ 329, letzter Absatz: Gibt es nicht vielleicht auch ein adversatives *kuit*? ÌR^{MEŠ}-*I̯A-u̯attakkan kuēš anda uer nuu̯arašta* EGIR-*pa kuit u̯eu̯akkinun nuu̯arašmu* EGIR-*pa UL paišta* " Obgleich ich meine Untertanen, die zu dir gekommen waren, von dir zurückforderte, gabst du sie mir nicht zurück ", KBo III 4 II 10 ff. (Götze, Murš. 46 f.); oder mit Götze nach Fr. § 329 e " Bei der Gelegenheit, als "?

§ 361: *PANI* ^{TÚG}*kureššni* liegt etwas anders als *INA* ^{URU}*Ḫattuši*: *PANI* vertritt die heth. Postposition *piran,* und von dieser hängt regelrecht der Dat. ab.

Als zweiter Teil des Elementarbuches ist ein Lesebuch angekündigt. Es sei gestattet, hier mit dem Dank für den ersten Teil eine Bitte für die Fortsetzung zu verbinden: der Mangel einer zuverlässigen Zeichenliste macht sich im Unterricht stark bemerkbar. Die Mängel von Forrers Liste in 1 BoTU sind bekannt, das *Syllabaire* von Delaporte ist leider nur eine Kopie der Forrerschen Liste, und die Zeichenliste bei Sturtevant-Bechtel, *A Hittite Chrestomathy*, die die Fehler Forrers zu korrigieren sucht, ist nur alphabetisch nach den Lesungen geordnet, und ausserdem wären einige Nachträge dazu notwendig. Was fehlt, ist eine zuverlässige, nach Zeichenformen geordnete Liste neben der nach Lesungen geordneten. Es wäre sehr zu begrüssen, wenn Friedrich diesem Mangel im zweiten oder gegebenenfalls in einem dritten Teil seines Elementarbuches abhelfen könnte.

Ankara. H. G. Güterbock.

K. Bittel, R. Naumann, H. Otto, *Yazılıkaya. Architektur, Felsbilder, Inschriften und Kleinfunde* (= *61. Wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft*). Leipzig 1941. J. C. Hinrichs. In-fol., IV-191 S., 42 Taf., 74 Abb. RM. 105.—

In die Bearbeitung der bedeutendsten Weihestätte des hethitischen Volkes haben sich drei Verfasser geteilt: die Architektur behandelt R. Naumann, die Felsbilder und Inschriften beschreibt und deutet K. Bittel und die Kleinfunde legt H. Otto vor. Das Heiligtum Yazılıkaya (" der beschriftete Fels ") mit seinem Götterzuge von 65 Gottheiten, in zwei Gruppen links und rechts der Hauptkammer in den Fels gemeisselt, geht in seinem Grundstock bis in die ältere hethitische Zeit zurück. Im hethitischen Grossreich ist dieser Kern dann mehrfach erweitert worden. Die älteste Anlage ist ein Naturheiligtum, dessen offene Südseite durch eine vom Nord- zum Ostfelsen im Winkel geführte Mauer geschlossen wurde (wahrscheinlich um 1500 v. Chr.). Dann wurde aus dem Naturheiligtum eine Tempelanlage, wie sie sich auch in der naheliegenden Hauptstadt Boghazköi selbst nachweisen lässt. Aber das Allerheiligste bleibt unter freiem Himmel, und seine Wände sind der Kalkstein des natürlichen Felsens. Der sogenannten Hauptkammer der Felsen wird eine Nebenkammer hinzugefügt, die aber mit ihrem gesonderten Ein-

gang im Süden als selbständige Anlage anzusehen ist. Die Anfänge der Nebenkammer dürften etwa in die Zeit von 1450-1400 v. Chr. gehören. Im Hof des Tempels mit der Hauptkammer steht ein kleines einräumiges Bauwerk (Aussengrösse: 5,60 m Länge, 3,50 m Breite; Innenmasse: 3,60 m zu 1,50 m), das in den Tempeln I und V von Boghazköi sein Gegenstück hat. Gegenüber den grossen und monumental gestalteten Kultstätten der Hauptstadt wird sich diese Anlage aber sehr bescheiden ausgenommen haben. Darum wird in einer weiteren Bauperiode (etwa 1300-1250 v. Chr.) ein Torbau mit 2 m dicken, sehr sorgfältig geschichteten Fundamentmauern hinzugefügt. Nach Errichtung dieses Torgebäudes wird der alte Eingang zur Nebenkammer versperrt und durch einen neuen Zugang eine unmittelbare Verbindung mit dem Tempel geschaffen. Diese Neugestaltung der Zugänge bedingt die letzte Änderung der Tempelanlage. Ein Teil der ersten Tempelanlage wird niedergerissen und an seine Stelle tritt ein neues Bauwerk, das sich auf den neuen Eingang zur Nebenkammer bezieht. Somit sind am Ende der Baugeschichte zwei getrennte Tempel vorhanden, jeder mit einem eigenen Hof und anliegenden Räumen und jeder mit einem Allerheiligsten. Ein Hof mit anliegenden Räumen bildet auch die Grundform des hethitischen Wohnhauses. Damit ist das neugestaltete Heiligtum als Wohnhaus der Götter bezeichnet.

An den Felsen dieser Götterwohnung ist im Relief die wohl im 15. Jahrhundert entstandene grosse Götterprozession der Hauptkammer angebracht: 65 Gottheiten, in zwei Gruppen geteilt, links die Götter (mit Ausnahme von Nr 36 und 37, einer späteren Zutat), rechts die Göttinnen. Sie kommen über die Berge, schreiten über Berggötter, von heiligen Tieren werden sie getragen, zum Fest, zur Begegnung des obersten Gottes mit der Hauptgöttin, die im Bilde des hohen Felsens am Ende der Hauptkammer überragend dargestellt ist. An diesem feierlichen Götterzuge ist manches stark zerstört, anderes, besonders bei den Namensbeischriften, noch kaum genügend sicher deutbar. Deshalb will die folgende knappe Aufzählung nur das Wichtigste hervorheben. Wir beginnen links hinten, am Ende des Zuges der Götter. Die Reihe beschliesst eine Gruppe von zwölf nebeneinander in feierlichem Schritt einhergehenden Göttern, die im Relief mit starker Überschneidung hintereinander stehen (Nr 1-12). Vor ihnen gehen drei wohl auch zusammengehörige Berggötter (Nr 13-15) im (aus Bergkegeln geformten) Schuppenrock mit seitlichen Zacken am Kleid. Als Berggötter weisen sich auch Nr 16a-17 aus. Unter den vorhergehenden Gottheiten fallen zwei Stiermenschen auf (Nr 28-29), Mischwesen mit menschlichem Oberkörper und menschlichen Händen, Stierfüssen und Stierschwanz, die, auf einem Sockel sich gegenüber stehend, einen nachenartigen Gegenstand (wohl die Mondsichel) in die Höhe halten. Vor diesem Götterpaar schreitet der Gott Šulikatti von Tamarmara (Nr 30), auf dessen linker Hand ein menschlicher Kopf mit Spitzmütze "schwebt". Nr 34 mit der Flügelsonne auf dem Haupt soll wohl einen vergöttlichten König darstellen. Vor ihm (Nr 35) schreitet der Mondgott mit der Mondsichel auf dem Kopf. Die beiden nächsten Figuren (Nr 36-37), zwei Göttinnen, sind spätere Zutat. Ihr Oberkörper ist im Unterschied von den weiblichen Gottheiten der rechten Kammerseite frontal dargestellt. Sie tragen vielleicht Musikinstrumente in ihrer Rechten.

Die rechte Seite der Hauptkammer bietet den Zug von 18 sich in Tracht und Haltung fast genau entsprechenden Göttinnen (Nr 46a-63). Auf dem Kopf tragen wohl alle eine zylinderförmige, zinnengekrönte Mütze (Mauerkrone). Ein langes, weites, am Oberkörper eng anliegendes Gewand quillt unter dem Gürtel als stark gefalteter Rock hervor, der hinten als Zipfel nachschleppt.

Die beiden Götterzüge links und rechts finden im Mittelbild ihre Erfüllung und Krönung. Dieses zeichnet sich nicht nur durch seine zentrale Stellung, sondern auch durch seine Grösse aus. Während die anderen Figuren etwa 0,80 m hoch sind, erreichen die des Mittelstückes ungefähr 2,20 m. Links sehen wir im Hauptbild den hethitischen Wettergott mit seinen beiden Söhnen: zuerst (Nr 40) nach der Beischrift der Vegetationsgott Telipinu, der Sohn des Wettergottes von Ḫatti, auf zwei Bergmassiven stehend; vor ihm sein Bruder Inaraš (Nr 41) und davor endlich sein Vater, die höchste Gottheit des hethitischen Pantheons (Nr 42), auf zwei mit gehörnten Spitzmützen und Schuppenröcken bekleideten Berggöttern herankommend. Hinter ihm geht ein springender Stier. Dem Wettergott kommt auf einem über Berge schreitenden Panther stehend und ebenfalls von einem Stier begleitet die Hauptgöttin entgegen, die Sonnengöttin von Arinna (Nr 43); nach der Beischrift ist es die ursprünglich churritische Göttin Ḫepit. Ihr folgen auch auf einem Panther ihr Sohn, der Wettergott von Nerik-Zippalanda (Nr 44), die einzige männliche Gottheit im weiblichen Zuge der rechten Seite, und dann zwei auf einem doppelköpfigen Adler schwebende Göttinnen (Nr 45-46). An der Felswand dem Hauptbild gegenüber befindet sich das grosse Königsrelief (Nr 64), das einen vergöttlichten König (nach der Namenskartusche wahrscheinlich einen Arnuwanda) auf zwei Bergen stehend darstellt.

Von den 17 Reliefs der Nebenkammer, deren Eingang von zwei geflügelten Löwenmenschen, Mischwesen mit menschlichem Leib und Beinen, Löwenkopf und Raubtierpranken (Nr 67-68), bewacht wird, sollen hier nur drei herausgehoben werden, zumal zwölf Figuren (Nr 69-80) die 'Zwölfgötter' der Hauptkammer (Nr 1-12) in fast gleicher Weise wiederholen. Diesen 'Zwölf' gegenüber ist das etwa 1,60 m hohe, bekannte Relief (Nr 81), das den Wettergott von Nerik darstellt (ebenso wie Nr 44), der den König Tuḏḫalija (wahrscheinlich IV.) um den Hals fasst und an der Hand führt. Das merkwürdige Bild Nr 82 gibt wohl ein Schwertsymbol wieder: ein menschlicher Kopf (mit absichtlich zerstörtem Gesicht), die Schultern aus zwei symmetrisch angeordneten Löwenvorderleibern gebildet, von denen wiederum symmetrisch zwei Löwen nach unten hängen. Darunter setzt eine Schwertklinge an, die aus dem Boden herauswächst. Das letzte Relief (Nr 83) besteht nur aus einer Königskartusche, zu der wohl eine Statue gehört hat.

An die gründliche Beschreibung der Felsbilder reiht sich ein Abschnitt, in dem die Tracht, Waffen und Symbole der Gottheiten in grösserem Zusammenhang eingehend und vergleichend behandelt werden. Viele der so gewonnenen Einzelerkenntnisse werden dann vereinigt, um die Frage der Datierung und Deutung des Götterzuges und der anderen Reliefs nach Möglichkeit einer Lösung zuzuführen.

Mit dem Abschnitt über die Kleinfunde, aus denen ein Löwenkopffragment und ein gut erhaltener Siegelstock mit sorgfältig gearbeitetem, sehr fein und bewegt komponiertem Siegelbild zu erwähnen sind, schliesst das gründliche und an neuen Erkenntnissen ungemein reiche Buch.

Die Aufnahme der stark verwitterten Felsbilder, deren genaue, ständige Betrachtung, die zeichnerische Wiedergabe der Beischriften, die Messungen an den Figuren, das schwer zu erfassende, oft ungenügend veröffentlichte Vergleichsmaterial zeugen von einer mühsamen, andauernden Hingabe an diese Arbeit. Dabei sind die Verfasser bei allem Vergleichen, bei den Fragen über Abhängigkeit, über Einfluss so vorsichtig zurückhaltend und offen, dass man über die Tragfähigkeit der Grundlage und über die Sicherheit der Folgerung keinen Augenblick im Zweifel sein kann. Manchmal wünschte man ihnen fast etwas mehr Mut. Das altorientalische Vergleichsmaterial erscheint z. T. in ganz neuem Licht und Zusammenhang. Wo freilich oft so karge Anhaltspunkte gegeben sind, wird jeder irgendwie förderliche Hinweis für ein weiteres Verständnis dieser Kunstschöpfung willkommen sein.

Die Gleichsetzung der Hauptgöttin (nach der Beischrift Ḫepit) mit der Sonnengöttin von Arinna scheint mir ausser Zweifel zu stehen. Friedrich hat (*Orientalia* NS 11 [1942] 109 ff.) dafür gerade aus der Hethiter- und Amarnazeit vier Beispiele beigebracht, die klar zeigen, dass die fremden Gottheiten nicht einfach übernommen, sondern einheimischen gleichgesetzt wurden. So wird ^{d}U t u (= ^{d}*Šamaš*), der babylonische Sonnengott, für den ägyptischen Re gebraucht, der churritische Sonnengott *Šimigi* übersetzt ebenfalls den Re, der hethitische Wettergott, dessen Namen uns noch nicht bekannt ist, den ägyptischen *Śtḫ* und im Ugaritischen bezeichnet *Špš Arn* nicht die ugaritische Sonnengöttin *Špš*, sondern die hethitische Sonnengöttin von Arinna, die gleiche Göttin, die im Ägyptischen dann durch den Re, also eine männliche Gottheit, wiedergegeben wird. Vermutlich werden uns die ugaritischen Texte noch weitere ähnliche Beispiele liefern.

Für die Sinndeutung des Götterzuges scheint mir der Gedanke der Götterhochzeit (im weiteren Sinn) zur Erklärung ausreichend. Dass der Hieros Gamos festlichst begangen wurde, ist im Sumerischen aus Gudea Statue E 5, 1 ff.; G 2, 1-10; 3, 5 ff.; Chiera, *Sumerian Religious Texts* 1, VI, 4 ff. bekannt. An das Festmahl anschliessend fand die feierliche Orakelgebung statt, die Schicksalsbestimmung für den König und das Land. Dieses Fest und die Schicksalsbestimmung, die mit dem Kult des Vegetationsgottes (Tammuz) zusammenhängen, fanden alljährlich statt. Und dass zu der feierlichen Zeremonie der Orakelgebung viele Götter herbeieilen, ist selbstverständlich, zumal sie selbst ja durch die Schicksale des neuen Jahres auf innigste berührt werden. Dies scheint mir der eigentliche Sinn dieses Götterzuges zu sein. Dass sich bei dieser festlichen Gelegenheit oder an dieser Stätte auch die Eidesleistung oder Eideserneuerung des Königs oder seiner Beamten vollzog, soll damit nicht geleugnet werden.

Manche Götter oder Symbole dürften sich durch die hethitisch-churritischen Texte noch allmählich identifizieren lassen.

Aus ganzem Herzen darf man den Verfassern für die sehr gediegene Arbeit, dem Verlag für die gute Ausstattung danken.

Rom. A. Pohl.

A. Falkenstein, *Topographie von Uruk.* Teil I. *Uruk zur Seleukidenzeit* (= *Ausgrabungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka.* Bd. 3). Leipzig 1941. O. Harrassowitz. In-fol., VIII-58 S., 3 Taf. RM. 8.—

Nicht nur für den Assyriologen, sondern auch für den Archäologen und Religionsgeschichtler ist die aus den keilschriftlichen Quellen und dem Ausgrabungsbefund zusammengestellte Topographie einer altorientalischen Stadt eine aufschlussreiche und wichtige Erkenntnis. Für das Uruk der Seleukidenzeit (321-64 v. Chr.), die jüngste Stufe der babylonischen Kultur, hat Falkenstein diesen Versuch unternommen, weil dafür der Urkundenbestand, besonders an Ritualen, ungewöhnlich günstig liegt und ein Bruch im religiösen Leben der Stadt auch zur Untersuchung anregt. In den zahllosen Rechts- und Wirtschaftsurkunden aus neubabylonischer Zeit tritt uns stets Inanna-Ištar als Hauptgottheit der Stadt entgegen, die in ihrem Tempel É-an-na wohnt. In der Seleukidenzeit hingegen wird der sonst kaum viel genannte Himmelsgott Anu im *Bît-rêš* der religiöse Mittelpunkt der Stadt. Der Kernbau dieses *Bît-rêš* (etwa von 251-139 v. Chr.) ist der Anu-Antum-Tempel mit der Zella des Gottes und seiner Gemahlin [Raum 12 u. 17 der Taf. 2] an der Rückfront. In der Zella des Gottes (é-nam-en-na "Haus der Herrschaft") stand vor der Kultnische das Postament des Gottesbildes (bára-nam-lugal-la "Hochsitz des Königtums"). Ein Tordurchgang (*bâb* ^{é}*papaḫi* "Tür zur Zella") verbindet den Kultraum mit der Vorzella (*kisal* ^{d}*Anu*) [Raum 11]. Dieser Durchgang war aber nicht mit einer Tür versehen, sondern mit Vorhängen verdeckt und war der erste Haltepunkt der Prozession von der Zella nach dem Hofe (*birit šiddî* "Zwischen den Vorhängen") Von der Vorzella gelangt man durch die grosse Eingangstür zum Haupthof (*kisalmaḫḫu*) mit dem durch die Grabung freigelegten Kultpostament (*parak šîmâti* "Hochsitz der Schicksale") [Hof 1]. Links neben der Anu-Zella an der Rückfront des Tempels liegt die Zella seiner Gemahlin Antum (é-gašan-an-na "Haus der Himmelsherrin") [Raum 17]. Entsprechend den Anu-Räumen befindet sich vor dieser Zella auch eine (um den links anliegenden Raum 18 kleinere) Vorzella [Raum 16] und dann ein kleiner Hof [Hof 1 a]. Südwestlich vom Gesamtbezirk des *Bît-rêš* lag die aus den Ritualen bekannte und auch durch die Grabung erwiesene Anu-Ziqurrat mit dem Hochtempel des Gottes (é-šár-ra "Haus des Alls"). Südlich vom *Bît-rêš* stiess man auf den sogenannten Südbau (etwa von 200-152 v. Chr.), dessen Name aus den keilschriftlichen Quellen als é-AB-gal (bisher é-èš-gal gelesen) ermittelt wird. In scharfsinniger Untersuchung stellt Verf. dafür die Lesung é-Iri$_{10}$-gal sicher. Es ist das Heiligtum der Ištar und Nanâ. Die Hauptzella ist die der Ištar (^{é}*papaḫa* ^{d}*Ištar*) mit dem Kultsockel vor der Nische. Der Name des Postamentes ist uns nicht überliefert. Die zweite Zella, links neben dem Hauptkultraum, wird man der Nanâ zuschreiben müssen. Das frühere Hauptheiligtum der Stadt É-an-na, der Tempel der Ištar-Inanna, spielt in der Seleukidenzeit eine ganz geringe Rolle.

Im Osten der Stadt, etwa 500 m ausserhalb der Stadtmauer, sind bei günstigen Orientierungsverhältnissen die Reste der aus den Quellen bekann-

ten *Akîtu*-Häuser (Neujahrsfesthäuser) erkennbar, die wohl alle Teile eines grossen Gebäudekomplexes waren. Der Prozessionsweg selbst ist auf Grund eines Rituals aus dem Jahre 251 v. Chr. vom Verfasser mit grosser Sorgfalt und Umsicht weitgehend festgestellt worden. Über die Lage und Grenzen der Stadtviertel, der anderen Tempel, der Strassen und Kanäle lässt sich leider, vom Namen abgesehen, kaum etwas aus den Urkunden entnehmen.

Die ungemein sorgsame Untersuchung setzt nicht nur die mühsame Sammlung eines weitzerstreuten und sehr spröden Stoffes voraus, der alles andere als genaue topographische Angaben bieten will, sondern auch eine mit gründlicher Kenntnis des Ausgrabungsbefundes verbundene scharfsinnige und doch vorsichtig abwägende Interpretation dieser Quellen. Und wenn wir für einen kurzen Zeitraum auf manche Strecke ein so verhältnismässig geschlossenes topographisches Bild von Uruk gewonnen haben, so bleibt das das unbestreitbare Verdienst dieser Arbeit, die hoffentlich Nachfolger auch für andere Orte finden wird.

Es seien einige Bemerkungen hinzugefügt. S. 19: Die "beiden Tiaren" Anus sind, wie Verf. selbst sagt, sicher Ornatstücke, Insignien. So wird z. B. in UMBS V, Nr 25, Rs. II (AnOr 4, S. 61) eine Aufzählung der Insignien und des Hofstaates der Inanna geboten, wobei unmittelbar nach den "Insignien der Götterschaft" die "erhabene, heilige Tiara" erwähnt ist (Z. 3 f.). — S. 25: Vielleicht liesse sich die nicht zu leugnende Schwierigkeit in der genaueren Bestimmung der Namen der Antum-Räume folgendermassen lösen. Raum 17 ist eindeutig *ᵉpapaḫa ša Antum*. Dann möchte ich aber als *kisal Antum* die Vorzella [Raum 16] und den Hof [Hof 1 a] zusammen annehmen, so dass die Vorzella allein nicht notwendig mit diesem Namen gemeint sein müsste, sondern jeder der beiden Räume oder auch beide zusammen. Damit harmonierten die AO-Rituale und das VAT-Ritual. In *šutummu kisal Antum* liesse sich dann eine nähere Bezeichnung der Vorzella [Raum 16] sehen. Man könnte das Wort hier vielleicht mit "Sakristei" wiedergeben. Das *bît* ^{giš}*erši ḫurâṣi ša Antum* kann, wie der Verf. sagt, nur Raum 18 sein. Raum 15 kommt wohl dafür nicht in Frage. — S. 33: In UMBS V, Nr 25, dem bereits erwähnten Hymnus, wo die Übersiedelung Inannas nach Uruk geschildert wird, findet sich Rs I, 9 auch eine klare Stelle, die Uruk von Kullab unterscheidet. Ich möchte das Übergewicht Uruks über Kullab in UMBS V, Nr 36 (AnOr 15, Nr 1) beschrieben sehen, wo zwar die Angreiferin die Inanna von Ḫallab (= Kullab?) genannt wird. Aber in dem angeführten Verweis (ZA 3, 97) gibt Zimmern die Lesung Ḫallab nur mit einem gewissen Vorbehalt. Die Situation passte jedenfalls ausgezeichnet, um den Zusammenschluss von Uruk und Kullab (?) zu erklären, wobei Uruk das Übergewicht hat, aber der Kult von Kullab (?) doch nicht ausstirbt.

Hoffentlich kann uns der Verfasser in absehbarer Zeit ein weiteres Heft über die Topographie der Stadt Uruk, auf die zahlreichen neubabylonischen Urkunden aufgebaut, schenken.

Rom A. Pohl.

Mariano San Nicolò, *Beiträge zu einer Prosopographie neubabylonischer Beamten der Zivil- und Tempelverwaltung* (= *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Phil.-hist. Abt. Jg. 1941, Bd. II, H. 2). München 1941. C. H. Beck. In-8°, 75 S.

Die vielen neubabylonischen Briefe sind trotz ihrer schlichten Form zu allermeist amtliche Stücke des Verkehrs der Behörden untereinander oder der Untertanen mit den Amtsstellen. Die Form eines Gesuches, einer Eingabe war nicht ausgebildet. Aber in diesen neubabylonischen Briefen fehlt trotz ihres amtlichen Charakters sowohl das Datum als auch der Ort des Absenders. Ja selbst die Behörde, an die diese amtliche Eingabe gerichtet ist, wird selten ausser dem persönlichen Namen des Amtsträgers noch mit dem Amtstitel genannt. Nur aus dem Inhalt des Briefes kann der moderne Leser ersehen, dass es sich um Beamte und zwar an diesem oder jenem Tempel handelt.

Was den Briefen an genauen Bestimmungen abgeht, das bieten reichlich die zahlreichen gleichzeitigen Rechtsurkunden. Aus diesen lernen wir nicht nur die Namen und Titel der Amtspersonen kennen, sondern wir können sogar wegen der grossen Zahl der Texte die Amtsdauer feststellen und uns damit ein Mittel schaffen, auch die zeitlosen Briefe zu datieren. Ist einmal die Gleichheit der Person in der Brief- und Rechtsliteratur sicher, dann werden nur wenige Jahre als Abfassungszeit des Briefes in Frage kommen, ein Spielraum, der durch die Nennung mehrerer Amtsträger noch weiter eingeschränkt wird. Der mühsamen Untersuchung der dreigliedrigen höchsten Behörde des *É-an-na*-Tempels in Uruk (etwa von 667/6-520/19) und der zweigliedrigen des *É-babbar-ra*-Heiligtums in Sippar (642/1-485/4) ist das vorliegende kleine Heft gewidmet.

Die höchste Beörde von *É-an-na* besteht aus dem ^{lu}*šakin ṭémi ša Uruk^{ki}*, dem königlichen Zivilgouverneur, dem ^{lu}*qípu* (*ša*) *É-an-na*, dem Präsidenten des Selbstverwaltungsrates des Tempels, dem ^{lu}*šatammu É-an-na*, dem Aufsichtsrat (Vizepräsidenten) des Verwaltungsrates und dem ^{lu}*ṭupsar É-an-na* (*^{lu}ṭupsar bîti*), dem Schreiber des Tempels. Letzterer gehört aber, wie San Nicolò feststellt, nur bis zum 3. Jahr Nabonids (553/2) dem Dreierkollegium an. Von diesem Jahr an wird der königliche Einfluss auf die Tempelverwaltung grösser, und an seine Stelle tritt der ^{lu}*rêš šarri ^{lu}bêl piqitti É-an-na*, der königliche Kommissar und Verwaltungsrat des Tempels. Endlich wird manchmal noch der Vorsteher der königlichen Sonderkasse (" Schatulle ") des Tempels erwähnt, der ^{lu}*rêš šarri ^{lu}ša muḫḫi quppi ša šarri ša* (*ina*) *É-an-na*. In Sippar setzt sich die Behörde des *É-babbar-ra*-Tempels zusammen aus dem ^{lu}*qípu* (*ša*) *É-babbar-ra* und dem ^{lu}*šangû Sippar^{ki}*, dem Priester vom Sippar.

Der Reihe der Priester von Sippar kommt für die allgemeine Chronologie noch eine besondere Bedeutung dadurch zu, dass sie das etwas über 9 Monate dauernde Unterkönigtum des Kambyses bestätigt. San Nicolò macht dabei auf die sehr beachtenswerte Tatsache aufmerksam, dass nur in den Rechtsurkunden aus dem Norden (Babylon, Sippar) von Kambyses als Un-

terkönig die Rede ist, während die gleichzeitigen Texte aus dem Süden (Uruk, Nippur) nichts davon andeuten. Vielleicht hat also das Unterkönigtum nicht ganz Babylonien umfasst (wie etwa Assurbanipal und Kandalânu).

Auch für den Amtsantritt und die Amtsdauer des ersten Statthalters (*ʰbêl pihâti*) des neuen von Kyrus geschaffenen Verwaltungsbezirkes "Babylon und Transpotamien" (*Bâbili û* $^{(mât)}$*ebir nâri*) bieten die Rechtsurkunden neue Aufschlüsse. Ganz sicher hat Gubaru 10 Jahre hindurch ununterbrochen, vom 4. Jahr des Kyrus bis zum 5. Jahr des Kambyses (535/4-525/4) die Leitung dieses Gebietes in seinen Händen gehabt. Sein Amtsantritt und damit auch die Schaffung des neuen Verwaltungsbezirkes muss in den ersten 7 Monaten des 4. Jahres des Kyrus (zwischen Mitte April und Ende Oktober 535) liegen.

Die mühsame rein listenmässige Zusammenstellung aus der umfangreichen neubabylonischen Rechtsliteratur ist keineswegs eine rein mechanische Arbeit. Abgesehen davon, dass sie dem Keilschriftforscher ein leicht zu handhabendes Hilfsmittel an die Hand gibt, undatierte neubabylonische Briefe zeitlich einordnen zu können, hilft sie bereits einige geschichtlich und verwaltungsrechtlich wichtige Fragen klären. Sie will und wird aber hoffentlich noch mehr sein, eine Vorarbeit, eine erste Stufe zu einer Geschichte der Wirtschaft und des Verwaltungsrechtes dieser Zeit. Und im Dienst dieses höheren Programms wird auch der Rechts- und Wirtschaftsgeschichtler mit dem Assyriologen dem Verfasser aufrichtigen Dank wissen.

Rom. A. Pohl.

P. Naster, *Chrestomathie accadienne* (= *Bibliothèque du «Muséon»*, 12). Louvain 1941. Bureaux du «Muséon». In-8°, xvi-104 S. Belgas 18.

Die letzte (5.) Auflage der *Assyrischen Lesestücke* von Fr. Delitzsch (1912) ist seit Jahren vergriffen und es besteht, soweit ich die Lage überblicken kann, kaum Aussicht, sie in absehbarer Zeit neu aufzulegen. Ausserdem war der Preis des Buches doch recht hoch (20 RM). Im Jahre 1927 erschien A. Ungnads *Babylonisch-assyrisches Keilschriftlesebuch*, das (im Anschluss an seine kleine Grammatik gearbeitet) fast nur Stücke in neuassyrischer Schrift enthält und sehr preiswert ist (6 RM). Freilich dürfte das Buch wohl nur etwa für einen Kurs von 2 Semestern ausreichen. Nun schenkt uns P. Naster in Anlehnung an die *Grammaire accadienne* von G. Ryckmans eine neue Chrestomathie, die sich im Aufbau mehr an die *Assyrischen Lesestücke* von Fr. Delitzsch anschliesst.

Sie gliedert sich in 3 grosse Abschnitte: Zeichenlisten, ausgewählte Texte und das entsprechende Wörterbuch. Die Zeichenliste beginnt mit einer Zusammenstellung der wichtigsten Deutezeichen (Determinative). Ihr folgen die häufigsten einfachen Silbenzeichen und die lange Liste der assyrischen Zeichen, der die ältesten, die alt- und neubabylonischen Formen beigefügt

werden. Neben den Silbenwerten sind darin auch die wichtigsten Ideogramme angegeben. An diese Hauptliste schliessen sich 3 knappe Zusammenstellungen von altbabylonischen, neubabylonischen und altassyrischen Zeichen (in Auswahl). Den Abschluss bildet die Übersicht über die Silbenwerte. Der 2. Teil, die Textauswahl, beginnt nach einigen Einleitungsübungen aus Syllabar A und B mit assyrischen geschichtlichen Texten (darunter auch das sechsseitige Tonprisma Sennacheribs), an die sich 9 Briefe und Rechtsurkunden anschliessen. Das Babylonische ist ausser einem langen Abschnitt aus dem Codex Ḫammurabi (17 S.) mit neubabylonischen geschichtlichen Texten vertreten. Den Schluss der Keilschriftlesestücke bilden Abschnitte aus der religiösen Prosa und Dichtung (Weltschöpfungsepos, Gilgameš, *kalû*-Ritual usw.). Das beigefügte Glossar ist nur für diese Textauswahl gedacht.

Das Buch ist im Kriege in sehr schwerer Zeit entstanden. Der Verfasser hat sich wohl absichtlich im Raum sehr stark, ja vielleicht übertrieben eingeschränkt. Die Zeichenlisten sind für Anfänger zu klein geraten, die Platzersparnis geht auf Kosten der Übersichtlichkeit und leichten Benutzbarkeit. Und doch hätten gerade diese Listen, die die Grundlage des Anfangsunterrichtes in der Keilschrift und einen Vorzug dieses Buches bilden, besondere Sorge und etwas Grosszügigkeit verdient. Die Schrift der kappadokischen Tafeln sollte besser schräg, nicht senkrecht wie die sonstige Keilschrift sein. Über die Auswahl der Texte selbst wollen wir hier nicht handeln; denn da treten zu den strengen Anforderungen des Assyriologen noch so viele Gründe tatsächlicher Rücksichtnahme auf Sonderinteressen von Theologiestudenten, Philologen, Althistorikern, dass eine Chrestomathie von etwa 100 S. ihnen allen unmöglich gerecht werden kann. Die Lesestücke von Fr. Delitzsch haben bei grösserem Buchformat fast die doppelte Seitenzahl. Im Glossar hätte man manchmal doch die Beifügung der Grundbedeutung gewünscht, um den Studierenden, namentlich den Autodidakten, in den Bedeutungskreis der Stämme einzuführen. Nur ein Beispiel: *tartânu* kommt nicht aus dem Sumerischen, sondern ist gut akkadisch, von *ridû*.

Als Ganzes ist die Chrestomathie durchaus gut geraten. Sie ist mit Urteil und Geschick gearbeitet und wird wegen ihrer Reichhaltigkeit und ihres billigen Preises ihre Freunde finden. Möchten es recht viele sein, denen sie ins Land der Keilschriftwissenschaft als erste Hilfe dient.

Rezensent darf die Gelegenheit benutzen, um die Aufmerksamkeit der Fachgenossen auf unsere Lehrbücher zu lenken. Wir brauchen eine Chrestomathie von grösserem Umfang (etwa 200-250 S.), die für etwa 3-4 Semester reichte und für wohlfeilen Preis zu kaufen wäre. Im Glossar dieses Lesebuches sollten drei Sprachen Verwendung finden (englisch, französisch, deutsch), um ihm ein weites Verbreitungsgebiet zu sichern. Didaktisch gut, wissenschaftlich zuverlässig gearbeitet, sollte sie auch zum Selbststudium benutzbar sein. Ist es doch in unserem eigensten Interesse, für unseren Nachwuchs zu sorgen, ihn zu fördern, alles zu tun, um die Keilschriftkunde nicht zu einer Art Geheimwissenschaft werden zu lassen.

Ein Weiteres wäre eine Sammlung von guten Textausgaben für die Vorlesungen. Jedes Heft etwa 32-48 S. Umfang, mit einem knappen Glossar der schwierigeren Wörter oder einem Kommentar schwierigerer Stellen,

vielleicht auch mit einer ausgewählten Zeichenliste, in handlichem Format (etwa 28 × 20 cm) bei billigem Preis. Die Sammlung sollte so ausgebaut werden, dass sie die wichtigsten Texte der Keilschriftliteratur (auch Brief- und Rechtsliteratur) enthielte, so dass für Vorlesungen genügend Abwechslung und leicht zu beschaffende Texte vorhanden wären. Ich meine, in gemeinsamer Arbeit und mit gemeinschaftlichem Sinn sollten die Assyriologen im Interesse ihrer Wissenschaft eine solche Sammlung zu schaffen versuchen, wobei auch das Sumerische, Hethitische und vielleicht sogar das Ugaritische nicht ausgeschlossen sein dürfte. Wenn gut gearbeitet, würde sie sicher viele Abnehmer und Freunde finden und würde nicht zuletzt auch für manchen Lehrer eine fühlbare Erleichterung bedeuten.

Rom. A. Pohl.

W. Eilers, *Iranische Beamtennamen in der keilschriftlichen Überlieferung.* Teil I (= *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes,* XXV, 5). Leipzig 1940. F. A. Brockhaus. In-8°, VIII-142 S., 4 Taf. RM. 15.—

In den neubabylonischen Rechtsurkunden der Perserzeit finden sich eine Anzahl ganz neuer Beamtentitel, die sicher altpersisch sind, für die also die Assyriologie kaum etwas zur Erklärung beizutragen vermag. Hier setzt nun die vorliegende Untersuchung ein, die vier solcher Titel auf ihre altpersische Bedeutung hin prüft. Der erste ist der ^{h}*iprasakku* oder ^{h}*patiprâsu,* für den ein **frasaka* und **patifrās*(*a*), etwa "Untersuchungsrichter" in Frage kommt. Für den ^{h}*ammâr akâl*(*i*) und ^{h}*ḫamârakara* (möglicherweise auch ^{h}*ammarkarra*) ist die Entscheidung schwieriger; denn die Möglichkeit ist nicht auszuschliessen, dass das vorachämenidisch bisher nicht belegte ^{h}*ammâr akâli* ("Verpflegungschef") von dem das Fremdwort nicht verstehenden Babylonier aus **hamārakara* ("Rechnungsführer") umgedeutet worden ist. Der dritte Beamtentitel ^{h}*pitipabaga* und ^{h}*pitpibaga* ist noch weniger restlos erklärbar, obwohl der zweite Wortbestandteil als *baya* ("Verteiler") einigermassen sicher zu sein scheint. Den ersten Bestandteil bringt Verfasser mit *pitav* "Nahrung" zusammen, wobei er auf ein in den Elephantine-Texten begegnendes unklares Wort iranischer Herkunft פתפא, פתפק verweist. Der letzte Titel ^{h}*ustar*(*a*)*bari* (nicht zu verwechseln mit ^{h}*uštabari*) dürfte auf ein altpersisches **vistarbara* zurückführen, das etwa den "Bereiter des Ruhelagers" (und Absperrpolizisten) bedeutet.

Über die Übersetzung und Ableitung aus den iranischen Sprachen steht mir kein Urteil zu, da dies ausserhalb meines Fachgebietes liegt. Zu dem Akkadischen seien einige Ergänzungen gestattet. S. 7 Anm. 1 liest Verf. ^{d}*Nimurta* und beruft sich für diese Lesung auf RA 31 (1934) S. 99. Dort steht aber gerade das Gegenteil. Thureau-Dangin lehnt an dieser Stelle eine Lesung ^{d}*Nimurta* ab und stellt als einzig mögliche Lesung ^{d}*Ninurta* unter Berufung auf phonetische Schreibungen in churritischen Boghasköi-Texten

und der aramäischen Form אנוּשׁת fest. — S. 112 zu Z. 10: *pitnu* (Var. *pitenu*) bedeutet " stark, dick ". Es handelt sich um eine feste Mauer, starke Dachbalken oder trockene (*a-ba-lu-tu*$_4$), feste Balken usw

Das Heft bietet eine recht gelehrte Untersuchung, ist aber alles andere als leicht lesbar. Ein methodischerer Aufbau, straffere Fassung hätten den Umfang wohl bedeutend herabgesetzt, aber wahrscheinlich auch die Übersichtlichkeit und Klarheit des Beweisganges sehr erhöht. Freilich hat der Verfasser, weit entfernt von der Heimat, von fast jeglichem wissenschaflichen Rüstzeug, mit gütiger Hilfsbereitschaft einiger Freunde das Buch, dessen Manuskript schon 1935 im wesentlichen fertiggestellt war, durch den Druck führen müssen. Das entschuldigt auch die Schönheitsfehler im Aufbau.

Hoffentlich schenkt uns Eilers bald die Untersuchung zu weiteren persischen Beamtentiteln der spätbabylonischen Rechtsurkunden.

Rom. A. Pohl.

C. H. Bohtz, *In den Ruinen von Warka. Vom Leben und Wirken einer deutschen Ausgrabungs-Expedition im Iraq.* Leipzig 1941. O. Harrassowitz. In-8°, xii-82 S., 38 Abb. RM. 5.60.

W. König, *Neun Jahre Irak.* Brünn 1940. R. M. Rohrer. In-8°, 184 S., 55 Abb., 1 Taf., 1 Karte. RM. 8.40.

Zwei Bücher, die beide, wenigstens teilweise, den gleichen Gegenstand behandeln und je nach ihrem Zweck und der Berufsbildung ihrer Verfasser doch so ganz verschieden sind.

Das erste Buch von Bohtz, einem Architekten, ist eigentlich mehr ein frisch geschriebener, für einen weiteren Leserkreis gedachter Einblick in die mühevolle und entsagungsreiche Arbeit und in die einem modernen Architekten oft sonderbar vorkommende Methode einer Ausgrabung (Warka 1938-9). In dieses Bild sind hineinverwoben die Gefahren und Abenteuer der Wüste, die Sitten und Anschauungen ihrer Bewohner. Den Abschluss bildet eine kurze Übersicht über die alten Kulturen des Zweistromlandes, die der mühsamen Arbeit des Spatens neue Freunde zuführen dürfte.

Der Verfasser des zweiten Buches ist von Beruf Maler mit einer ungemein scharfen Beobachtungsgabe. Durch seine praktische Veranlagung und sein Interesse für die Technik ist er aber auch in technischen Fragen der Archäologie gut bewandert. Vor allem aber — und das ist der besondere Wert des Buches für den Assyriologen — ist er ein ausgezeichneter Kenner und Beobachter der einheimischen Tier- und Pflanzenwelt, sowie der klimatischen Verhältnisse. Alle diese Erkenntnisse werden in thematisch abgeschlossenen Kapiteln, von zahlreichen persönlichen Erlebnissen beleuchtet, reizvoll dargestellt, durch Lichtbilder erläutert und belebt. Wenn der Fachmann auch im Schlussabschnitt über die Grabungen die eine oder andere sehr kühne Erklärung findet (z. B. zu den zusammengeschmolzenen Back-

steinmassen von Birs Nimrud, zu einer grossen Wasserkatastrophe als Grund des babylonischen Turmbaus der Bibel, zu dem Vorkommen des 'galvanischen Elements'), so wird ihn das nur zu weiterem Suchen anregen. Möchte doch der Verfasser seine ausgedehnten Kenntnisse der Flora und Fauna des Landes einem Assyriologen zur Verfügung stellen, um in gemeinsamer Arbeit zu klären, was aus den Texten und Abbildungen allein bisher nicht zu enträtseln war.

Rom. A. Pohl.

Kurt Erdmann, *Das Iranische Feuerheiligtum (= 11. Sendschrift der Deutschen Orient-Gesellschaft)*. Leipzig 1941. J. C. Hinrichs. In-8°, 94 pp., 14 fig., 8 tav., carta geogr.

In questo lavoro condensato e ricco di materiale il Dr. K. Erdmann prende in esame, sulla base dei testi e dei monumenti noti a tutt'oggi, il problema interessante del santuario del Fuoco nell'ambiente irânico. Dopo aver studiato gli altari del Fuoco isolati, l'autore si occupa dei templi propriamente detti, siano a terrazze su alture o nelle città delle piane (come Pasargadae), oppure edifici veri e propri. Il primo di questi ultimi è naturalmente quello di Susa, a cella con quattro colonne interne, circondata da un corridoio. Sulle traccie di altri studiosi lo pone facilmente in rapporto con i templi nabatei a struttura analoga. Per quanto l'analisi sia fatta con molta cura e poche siano le fonti letterarie od archeologiche sfuggite, mi pare che per questo punto l'indagine doveva essere allargata, nel senso che mi sembra necessario indagare i possibili rapporti con i santuari ad identica struttura dedicati ai culti solari. Ad esempio il tempio a due celle concentriche separate da un corridoio che il Garstang ha scoperto a Meroe, e altri santuari della stessa forma, dedicati a divinità solari, sorti in ambiente egiziano, come quello di Arsenuphis a Philae; e nello stesso tempo l'esistenza di una identica forma nei templi di culto solare in India. E mi sembra poteva valere la pena di esaminare per quali ragioni la stessa forma di santuario si trova anche nel Buddhismo. Elencando i templi nabatei l'autore dimentica, come tanti altri suoi predecessori, quello di Qaṣr Gayt scoperto dal Clédat. Amplissima è l'analisi del santuario nel periodo sāsānide, sia per la raccolta delle fonti letterarie quanto per lo studio del materiale archeologico: siamo in questo momento in presenza della forma del čahar-ṭāq, di forma quadrata, coperto da cupola portata da quattro pilastri ad L. Fra i moltissimi edifici di questa serie che l'autore ricorda, non ritrovo quello scavato a Nippur dalla spedizione americana e pubblicato dal Peeters, importantissimo in quanto conserva forse in posto la base di un altare sotto una arcata, dettaglio che manca in tutti gli altri monumenti. Molto giustamente l'autore non accetta la ricostruzione data dal Reuther di un corridoio attorno al čahar-ṭāq di Qaṣr-i-Šīrīn. Mi sembra però che l'autore sia un po' troppo generoso nell'accettare come rovine di templi del Fuoco tutti i ruderi di questa forma

che furono rilevati da archeologi o da viaggiatori (vedi specialmente nota 479): noi sappiamo come questa fosse una forma assai diffusa del mausoleo musulmano nel medio evo, fra il X° ed il XIII° secolo (si vedano gli esempi egiziani di Aswān da me pubblicati): in mancanza di scavi o di altri dati ben sicuri, è difficile distinguere, in base a quanto solo esiste fuori terra, se la costruzione ha avuta l'una o l'altra destinazione. Mi sembra, in questo caso, consigliabile la prudenza.

Queste poche osservazioni non tendono punto a sminuire il valore delle ricerche del Dr. Erdmann, che presentano una raccolta preziosa di notizie e di dati per un ulteriore approfondimento del problema.

Roma. U. MONNERET DE VILLARD.

RAIMUND KÖBERT, *Bayān muškil al-aḥādīṯ des Ibn Fūrak.* Auswahl nach den Handschriften in Leipzig, Leiden, London und dem Vatikan (= *Analecta Orientalia,* 22). Roma 1941. Pontificium Institutum Biblicum. In-4°, XXVI-44-٤٩ S. L. it. 161.—

Father R. Köbert presents here a very judicious selection from a famous work on anthropomorphical traditions, which has as its author the well-known Ašʿarite Abū Bakr Ibn Fūrak (1), who died in 1015 A. D. The editor's work consists of an introduction, of an edition of the theoretical chapters together with a few specimens of Ibn Fūrak's explanations of traditions, and of translations thereof

The introduction, in addition to a sketch of Ibn Fūrak's life, deals with the most important problem of determining what it is that gives the work its Ašʿaritic colouring. Since all the problems, and frequently the solutions offered, did not originate with Ibn Fūrak, it is in the approach to the problems that the Ašʿaritic spirit reveals itself. Father Köbert points out correctly that the consistent application of rational methods to the explanation and the defence of orthodox tradition, and especially the constant resort to linguistic interpretation as the least objectionable, are salient characteristics of al-Ašʿarī's school. The latter feature might be illustrated from pre-Ašʿarite Ibn Qutaybah's Muḫtalif al-ḥadīṯ (2). Like Ibn Fūrak, he treats of the traditions concerning the "breath of God" and the "astonishment of God". The same linguistic-semantic solution of the former problem is found in both, although Ibn Fūrak is much more explicit than Ibn Qutaybah (3). As

(1) Fūrak means "little son". Cf. M. Sprengling, in *AJSL* 57, 1940, p. 398.

(2) *Muḫtalif al-ḥadīṯ,* Cairo 1326/1908, p. 266 ss.

(3) Ibn Qutaybah, *loc. cit.*, p. 268, however, states that he had treated of the "breath of God" at length in his *Kitāb ġarīb al-ḥadīṯ.*

to the "astonishment of God", however, Ibn Qutaybah does not trouble to give a semantic explanation, but, as we should expect, Ibn Fūrak does. How another adherent of al-Aš'arī, Abū l-Ḥasan b. Mahdī (1), approached the problem of anthropomorphical traditions, we are not in a position to say.

The text is published on the basis of the Leipzig manuscript written in 1067 A. D., with the help of two other complete (Leyden and Vatican) and one incomplete manuscript (London). In some passages, the correctness of all these manuscripts may be doubted. As a matter of fact, in this kind of literature, when using more manuscripts, we may find widely divergent readings. In the later part of the translation, but not in the text, Father Köbert sometimes takes account of the fact that the readings of the Leyd. and Vat. manuscripts, if they agree in differing from the Leipz. manuscript, are usually superior to it. This cannot be due to later free-hand correction. It is also the conclusion which has necessarily to be deduced from Father Köbert's discussion of the stemma. It seems to me that even in those cases where the Leyd. + Vat. reading is not better, in the majority of instances it is at least more original. However, it is a very controversial question what to consider as the original text of the author. In Arabic literature, we have to reckon most frequently with the fact that there was no single text definitely fixed by its author in all its details at a given moment. Instead we must realize that we are dealing with different corrected and revised author's copies confronting us with the problem of the author's own variant readings.

The translation will be hailed by all Non-Arabists interested in the study of medieval dogmatics. The great difficulties which the task of preparing such a translation presents, can hardly be exaggerated. A number of misunderstandings of the contents will usually be the outcome. Another difficulty which confronts the translator of Arabic works, is a stylistic one. Unlucky disentangling of complicated sentences, or an inexactly chosen expression, may sometimes obscure the unequivocal meaning of the original. We may mention an instance from the preface (p. xv). There, we hear on the authority of Ibn Ḫallikān that Ibn Fūrak was blamed for immorality. The German translation is rather enigmatic, in sharp contrast to the definiteness of the Arabic text quoted in a footnote.

In the following, I venture to propose some corrections to the translation. In order to simplify the comparison with Father Köbert's rendering, I give these corrections in German with a minimum change in expression. The references, unless otherwise indicated, are to Father Köbert's through-paragraphing of the text with, when necessary, the indication of the precise line within the corresponding paragraph of the translation.

§ 3 beginning: *waqafa* requires the preposition *'alā*. Thus, if I am not mistaken, we might translate: "Ich habe — Gott gebe Euch Glück mit

(1) He is one of those who report the story of al-Aš'arī's conversion to orthodoxy, cf. Ibn 'Asākir, *Bayān kaḏib al-muftārī*, Damascus 1347/1929, p. 42.

Eurem Wunsch und gebe uns Erfolg zur Vollendung dessen, was wir begonnen haben — die aufrichtige und korrekte Absicht gemerkt bei Eurem Bedürfnis nach dem Diktat eines Buches, in dem wir... "

§ 4 beginning: " Ihr habt erwähnt, dass die Neuerer... beständig darauf ausgehen, unsere Gruppe zu schmähen, weil sie dergleichen Traditionen überliefert. Sie trachten danach, unter den schwachen Köpfen Verwirrung zu schaffen, weil diese dann der fälschlichen Meinung sind, dass sie (unsere Gruppe) etwas überliefere, was mit der Lehre von Gottes Einheit nicht übereinstimmt und was in der Religion nicht richtig ist. Sie behaupten, dass unsere Partei solches dulde, weil sie davon überzeugt sei, dass die wahre Bedeutung dieser Worte entsprechend den bei den Geschöpfen bezeugten Zuständen... aufzufassen sei. Damit (so behaupten sie) beschäftige sie (unsere Partei) sich und weiche dabei von den Bedeutungen dieser Worte ab und vernachlässige den darin beabsichtigten Sinn ". The translation of the rest of this paragraph is not very clear either.

§ 5, line 14: " Beweise Gottes ", *i. e.* of the Qur'ān.

§ 5 end: The translation of the last sentence is not clear. The text must be corrected. According to the sense required either *tanwīʿ* must be eliminated, or *kawn* + *mutanawwi-ʿatᵃⁿ*: " Und ebenso ist es mit der Tatsache, dass die Traditionsbeweise, d. h. die *sunan*, verschiedenartig sind. Die Unwissenheit derer, die ihre Bedeutung nicht kennen, macht sie nicht ungültig ".

§ 6, text p. ١١ ١٣: *li-l-āy*. Translation line 8: Instead of " ohne dass sie ", we must read: " so dass sie nicht ".

§ 7: Apparently what is meant is: " So kann man also nur sagen, dass diese Neuerer mit ihrem Schmähen nur die verderblichen Lehren, die sie selber insgeheim hegen, in unserer untadeligen und die Wahrheit besitzenden (*sic* here and in § 3, line 9, rather than: " offenbaren ") Gruppe aufdecken wollen. Es verhält sich damit genau so wie mit dem Widerspruch der Ketzer gegenüber den Orthodoxen bezüglich der schwierigen Qur'ānverse, wenn (*iḏā buyyina*) ihnen die darauf bezüglichen Methoden erklärt und der Weg zu ihrer richtigen Erklärung erläutert wird. Dann verlegen sie sich aufs Schmähen und Tadeln, und der Grund dazu ist zu suchen in ihren eigenen bösen Gedanken und in ihrem Zorne (?) gegenüber den Muslimen ".

§ 8, line 4 s.: " Nun wollen wir die Lehre früherer Gelehrter über die Sache klarstellen, die behauptet haben (*zaʿama*), man solle die Traditionen dieser Art nur überliefern (*tunqalu* referring to *aḫbār*, or *yunqalu*)... "

§ 9, line 12 ss.: " Dieselbe Antwort muss man auch geben auf die Angriffe der Ketzer bezüglich der schwierigen Qur'ānstellen, besonders auch gegen diejenigen Interpreten, die da sagen, dass es im Qur'ān Stellen gibt, deren Interpretation nur Gott kennt, indem sie in Sūrah 3, 7 (5) mit *wa-rasiḫūna* einen neuen Satz anfangen..., wo es ausserdem noch gilt, dass die Lesung des Qur'ān's Gottesdienst, Sunnah und verdienstliche Handlung ist sowohl für den, der den Sinn dabei versteht, wie auch für den, der ihn nicht versteht ".

§ 10, line 10 s.: If the *lahū* in *as-sāmiʿ li-ḏālik al-qā'il lahū* is correct, there is scarcely any other translation possible than: " der jenes hört und es weitergibt ", *i. e.* the intermediary in the process of tradition.

§ 10, text p. ١٤ ١٣ : *wa-radd* is still dependent on *taqṣīr fī ṭalab*, and *wa-tark*, on p. ١٤ ١٥, is dependent on *lā wajh li-*. Thus we have to translate: "Ferner gewöhnt man sich an Nachlässigkeit in der Widerlegung der Behauptungen und verkehrten Vorstellungen der Gegner, die entsprechend ihren Angriffen auf die Anhänger der Wahrheit erfolgen sollte zu dem Zwecke, das gegen sie gerichtete Zeugnis Gottes offenkundig zu machen... Man darf nicht vorher (vor der Erklärung der Wahrheitsbeweise) stehenbleiben noch es unterlassen, sie durchzudenken... derart, dass das nicht führt zur Verwerfung der Tradition oder zu der Behauptung, der Sinn der Tradition sei so unbestimmt, dass man ihn nicht verstehen könne..."

§ 13: This sentence can be understood only with the help of the readings of Leyd. + Vat. + Lond.: "Weiter musst du dann verstehen, dass die Leugnung der Ähnlichkeit Gottes mit den Geschöpfen in jeder Rücksicht nicht bedeutet, man dürfe von Gott nicht aussagen, was von den Kreaturen ausgesagt wird, nämlich Eigenschaften, für welche es auf beide passende Ausdrücke und Worte gibt und deren als Definition dienende Grundbedeutung und Sinn nur soweit verschieden ist, als es einen Unterschied gibt infolge von nicht als Grundbedeutung und Definition dienenden Qualifikationen. Die Leugnung der Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Schöpfung läuft in Wahrheit darauf hinaus, dass man nicht denken darf, dass Gott in etwas, was man von ihm aussagt, in jeglicher Hinsicht so ist, wie es bei einer entsprechenden Aussage von einem Geschöpfe gelten würde..."

§ 14: The meaning may be made clear by translating: "... der Sinn der Aussage: 'die beiden ähnlichen Wesen' sei erfüllt, wenn beide..."

§ 16, text p. ١٦ ١٦ : Why retain the spelling *m"ḫḏ* for *ma'āḫiḏ*?

§ 17, line 7 ss.: "Denn die Autorität der einen Gruppe bewirkt, dass ihre Hörer zu einem notwendigen Wissen betreffs ihres Inhalts und der Glaubwürdigkeit der Überlieferer kommen".

§ 18, text p. ١٧ ٩ : One must read *ẓāhirih*, and translate correspondingly.

§ 19: "Schliesslich musst du an Regeln über diesen Gegenstand wissen, dass ein Wort in der Sprache, das für verschiedene Bedeutungen verwandt wird, den speziellen Sinn einer dieser Bedeutungen nur bekommt durch etwas, was ausserhalb des Wortes liegt und auf ihn (den speziellen Sinn) hinweist..."

§ 21, line 2: "Selbst wenn ihm die Bezeichnung: 'ein' zukommt..."

§ 26, line 5 ss.: "Wenn nun bei dem Ewigen, dessen Existenz nicht aufgehört hat und nicht aufhören wird, das möglich wäre, was ausschliesslich den Geschöpfen als Hinweis auf ihr Geschaffensein zukommt, dann wäre man dabei nicht sicher vor (der Annahme) der Uranfänglichkeit aller Körper, auch wenn sie alle beschränkt... sind. Jede Lehre aber, die dahin führt, dass man nicht vor (der Annahme) der Uranfänglichkeit der entstandenen Körper sicher ist, ist hinfällig". — For the grammatical construction of the next sentence, a correction is necessary; probably we should read, on p. ١٩ ١٨ , *⟨wa-⟩baṭala*, and translate correspondingly.

§ 29 near end: "Den Irrtum dieser unbegründeten Annahme zeigt die Tatsache, dass ein Unterschied dabei unbedingt feststellbar ist".

§ 30 beginning: "Ferner ist es ein notwendiges Gesetz für beide, dass sie in vielen ihrer Bezeichnungen übereinstimmen, auch wenn es dabei dahin

käme, dass man nur sage, dass jedes dem anderen entgegengesetzt und als im Widerspruch mit dem anderen befindlich zu betrachten sei". If I am not mistaken, this sentence purports to state that the number of common predicates of two things which are being compared with each other can be indefinitely large without implying identity, as long as the predicate of difference from each other is attached to them.

§ 31, line 1: Instead of "Arten", one must read: "Zweifel".

§ 33, line 1 s.: "Wenn jemand nach glaubwürdigen Männern überliefert, was er gehört hat mit völligem Vertrauen in die Zuverlässigkeit des Überlieferten..."

§ 33 last sentence: "Das ist so, wie man das einfache Volk und die jenigen, die, was Sprach- und Philosophie(*naẓar*)kenntnis anlangt, der Erklärung der schwierigen Qur'ānstellen nicht vollständig gewachsen sind, davon fernhält, und wie man das einfache Volk von (religiös) juristischen Entscheidungen in den Spezialfällen abhält, weil sie die Grundprinzipien und die Art der Ableitung der Spezialfälle davon nicht kennen".

§ 57, line 5 ss.: "Gott hört aber nach unserer Meinung nicht auf, an dem Wohlgefallen zu haben, von dem er weiss, dass er im Glauben stirbt (1), ihn zu reinigen (2), zu loben und zu rühmen (3) wegen des Glaubens, des Guten und der Frömmigkeit".

§ 57, line 19 ss.: "und wenn er weiss, dass jemand dazu fähig ist (cf. the variant readings), so macht er ihm den Weg dazu leicht, wie jedem. der zum Gelingen einer Sache vorbereitet ist, der Weg dazu leicht wird".

§ 59, line 15 ss: "... dass der Prophet mit (4) der Erwähnung dieser Worte bezüglich Reue, gute Werke, Gottesdienst und Besuch der Moscheen im *ḏikr* das Verlangen nach Eifer in der Reue hat erregen wollen. Bei seiner Aufforderung dazu hat er uns eben mit den beredtesten Worten, mit denen man dazu auffordern kann, sie (Reue etc.) zu tun ermutigt".

§ 61, line 7 s.: what is translated by: "wofür einige lesen: 'Ich wundere mich...'", is no variant reading of the tradition just mentioned before. It is simply a reference to the reading *bal ʿajibtu* in Qur'ān 37, 12 (see below ad § 65).

§ 61, line 18: Better: "Eure gestrige Tat".

§ 62, line 9 ss.: The other alternative starts in line 11. But Father Köbert may be right in assuming a lacuna. What is meant, is the following: *ʿajiba*, or *taʿajjaba* when used referring to God, may mean that there is the question of something which might be considered, or made and declared venerable and great (*ʿẓm, kbr* II). [This first alternative itself can be understood in two ways, according to the meaning of the second conjugation. Either something is considered great because it is a thing which had not been known before, or it is made great in, *i. e.* endeared to, the hearts of the Muslims.] The first explanation is impossible, because one cannot say

(1) Cf. al-Aš'arī, *Maqālāt*, ed. H. Ritter, *Bibliotheca Islamica* 1, Istanbul 1929-1933, pp. 169 and 547.

(2) Cf. Qur'ān 2, 174 (169 Flügel); 3, 77 (71); 4, 49 (52); 24, 21 (21).

(3) *muṯniyᵃⁿ* because of the preposition *ʿalā*.

(4) This translation does not necessarily mean that I accept the reading of Leyd. + Vat.

of God that He ever acquires knowledge of anything which He had not known before. Thus only the second explanation remains. But — and this is the second alternative — there is still another possibility of explaining *ʿajiba, taʿajjaba* when used with reference to God, namely the explanation that God is pleased with something...

The thought which is included in square brackets, is not stated expressly in the printed Arabic text.

§ 65: "Manche haben indessen diese Lesart geleugnet. Šaqīq hat gesagt: Ich habe bei Šurayḥ rezitiert: *bal ʿajibtu* (Qurʾān 37, 12). Da sagte er (Šurayḥ): Gott wundert sich über nichts; denn wundern kann sich nur jemand, der in Unkenntnis ist..." Therefore, Šurayḥ maintains the correctness of the common reading: *bal ʿajibta*. For Ibn Fūrak, *bal ʿajibtu* is something of a theological *lectio difficilior* which, for this reason, deserves preference.

§ 68, text p. ٢٤١: In the beginning of the line, *bi-maʿnā* has dropped out through a printer's error.

§ 70 beginning: "Dem Hauch des Windes ist es weiter eigen, wenn er im heissen Lande und in den heissen Mittagsstunden weht, dass er die Pest wegbringt und dem Wanderer die Reise angenehm macht".

§ 70, line 10 s.: The verse is attributed to al-Majnūn in the *Kitāb al-Aġānī*, Būlāq 1285/1868, Vol. I, p. 176; cf. also Vol. V, p. 36:

fa-inna ṣ-ṣabā rīḥun iḏā mā tanassamat
ʿalā nafsi mahzūnin (Vol. V: *mahmūmin*) *tajallat humūmuhā.*

"Denn der Ostwind ist ein Wind, der, wenn er über die Seele eines Betrübten weht, die Sorgen seiner Seele löst".

§ 75 end: Instead of: "Und man berichtet die Überlieferung", we must read: "etc." No further tradition is missing.

§ 86: This paragraph refers to the tradition *amirrūhā etc.*, and to those who transmit this tradition. It does not refer to "diese Abhandlung und ihr Verfasser". The note is superfluous.

The field chosen by Father Köbert for his research work is as difficult as it is important. Yet its importance justifies every further effort to cope with its difficulties.

Cincinnati, Ohio. FR. ROSENTHAL.

J. M. PEÑUELA S. J., *"Die Goldene" des Ibn al-Munāṣif.* Ein Beitrag zur medizinisch-arabischen Lexikographie und zur Geschichte der spanisch-arabischen Literatur im Zeitalter der Almohaden. (= *Scripta Pontificii Instituti Biblici*). Rom 1941. Päpstliches Bibelinstitut. In-8°, XX-184 S. L. it. 110.—

Father J. M. Peñuela's choice has fallen on the didactic poem of a hitherto entirely neglected scholar of his country, Spain. So rich and unexplored is Arabic literature that every excursion into it, if undertaken with care, will yield results.

The author, who died in 1223 A. D., was a scion of a distinguished Qāḍī-family in Cordova. The collection of information about the successive members of this family constitutes the first part of Father Peñuela's undertaking (pp. 3-10 and the "Nachtrag"). Ibn al-Munāṣif's most important works (p. 10 ss.) concern jurisprudence. In addition, he composed two didactic poems, one about the anatomy of man and horse, the other about the anatomy of other animals and about weapons.

Father Peñuela was able to make use of a manuscript in the Escurial and of another one in Berlin. The third known manuscript, which is in Bankipore, was not available. As usual, the manuscript in the Escurial is very good and early. According to colophon and *ijāzah* (cf. p. 15 s., and p. 50), it is, if not an autograph as Casiri and Father Peñuela assume, a copy from an autograph and collated with it in the year 1218; cf. also H. Derenbourg, No. 518 of his Catalogue Vol. I of the Escurial. Unfortunately, we are not told whether everything, including the *ijāzah*s, is written by the same hand. If this should be the case, it seems that we must assume that the whole manuscript is a diplomatic copy of that written in 1218.

After a long list of works dealing with the anatomy of the human body (p. 22 ss.), we have the publication of the first 86 verses (the seven verses of the introduction included) of the approximately 1000 verses of the *Muḏhabah* ("The Gilt" poem). This, not *Muḏahhaḅah,* Father Peñuela points out, is the correct title of Ibn al-Munāṣif's first didactic poem. The style is such as we are used to in this kind of "poetry". It presents comparatively few difficulties.

On p. 35, line 5, we should expect to find a remark to the effect that *muzdawij* is an allusion to the special form of rhyme employed here. In the context of p. 37 top, the word *mawḍūʿ* means evidently "that which is composed" = "work". On p. 44, lines 2 and 3, we must translate: "The sum-total of molar teeth and teeth which are in the mouth of man, is thirty two in number, with the eighth part of this number being questioned (by someone)".

Text and translation are followed by an extensive commentary which aims at identifying the anatomical expressions occurring in the published verses. This part is the centre of the labours of the editor. We may refer here to the discussion of the derivation of the word "cavilla" in the Latin translations from Arabic. Father Peñuela proves that it is not identical with Arabic *qabīlah* (p. 64 ss.). Equally interesting is Father Peñuela's contention that Spanish "nuca", French "nuque" is to be derived, with J. Hyrtl, from Arabic *nuqrah,* not from *nuḫāʿ*. In the Romance languages both Arabic words were used originally with their proper meanings. After a while, the meaning of *nuḫāʿ* was superseded by that of *nuqrah*. On the other hand, the Latin corrupted form of *nuqrah* which was similar to the form of *nuḫāʿ*, had become identical with the latter (p. 71 ss.).

We hope that Father Peñuela will go far on the long and steep path to the heights reached by his fellow-countrymen in the field of Arabic studies.

Cincinnati, Ohio. Fr. Rosenthal.

Abi Bakr Mohammadi Filii Zachariae Raghensis (Razis) Opera Philosophica Fragmentaque quae supersunt collegit et edidit Paulus Kraus. Pars prior (= Universitatis Fouadi I Litterarum Facultatis Publicationum Fasc. XXII). Cahirae 1939. = *Rasâ'il falsafîyah li-Abî Bakr Muḥammad b. Zakarîyâ' ar-Râzî ma'a qiṭa' baqiyat min kutubih al-mafqûdah, jama'hâ wa-ṣaḥḥaḥhâ P. Kraus. al-juz' al-awwal. Jâmi'at Fu'âd al-awwal, Kullîyat al-âdâb, al-mu'allaf raqm 22. Miṣr 1939.* In-8°, 316 pp.

All those who are interested in the important task of broadening our knowledge of the intellectual achievements of the great Muslim thinkers, will be grateful for this edition of the philosophical heritage of the celebrated ar-Râzî, famed throughout the centuries as a physician, but (at least for our own aims in Islamic research) equally important as a philosopher of "heretical" leanings. After a modest first attempt at studying ar-Râzî's philosophy by Tj. J. de Boer, this task was taken up by H. H. Schaeder who has been followed by P. Kraus and S. Pines. It is self-evident that not much of the literary output of thinkers like ar-Râzî and his like has been preserved in its original integrity. But P. Kraus who has put us under deep obligation by the great number of his publications of texts from, and studies on, the most important phases in the history of Muslim science and philosophy, has continued in this volume the work which he began in 1935 in *Orientalia*, and has collected everything concerning ar-Râzî's philosophy available either in complete works or in fragments quoted by other authors. Thus, as one might have expected, he has succeeded in showing how to lay safe and solid foundations for further research in ar-Râzî's philosophy. It is highly regrettable that the prospects for the printing of the second volume are rather dark on account of the present situation.

Here we may be permitted to survey briefly the contents of this first volume which, for the benefit of Non-Orientalists, would fully deserve a translation into a European language, although parts of it have already been translated in different publications.

1) pp. 1-96 contain an edition of ar-Râzî's "Spiritual Medicine". The idea expressed in the title goes back to Greek philosophy, and has remained, in different forms, an extremely popular theme up to the present day in East and West. The manuscript tradition is fairly abundant. There are two inferior manuscripts related to each other in Cairo and in the Vatican (1), and a good manuscript in the British Museum. The text of the latter is related to the long excerpts given by the Ismâ'îlî' *Dâ'î* Ḥamîd ad-dîn Aḥmad b. 'Abdallâh al-Kirmânî (Brockelmann, *GAL. Suppl.* I, p. 325 s.) in his "Golden Words about the Medicine of the Soul", a work directed

(1) Cf. G. Levi Della Vida, *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei mss. orient. della Bibl. Vatic.* (= *Studi e Testi* 92), Città del Vaticano 1939, pp. 76 and 83.

against ar-Râzî. Further, Ibn al-Jawzî (*GAL. Suppl.* I, p. 920), in his "Spiritual Medicine", draws largely upon ar-Râzî's work without mentioning his source.

The most remarkable item in this book, which had earlier attracted the attention of de Boer (1), is the short exposition of ar-Râzî's Platonic theory of pleasure (*laḏḏah*) which he puts forth elsewhere also. He explains it, on p. 36 s., most lucidly by the simile of "a man who leaves a covered shady place for the desert. He travels in the summer heat until the heat was dealing with a work of ar-Râzî.

4) A small treatise published on pp. 135-138 from the same manuscript in Constantinople enumerates the more important signs which foreshadow success and power in one's life, such as energy, progressiveness, and good fortune, an ambitious trend of character and mind, and a certain way of dealing with one's fellow-men who are destined to become the tools for the realization of his ambitions.

5) In addition to some more or less substantial references to ar-Râzî's theory of pleasure by al-Bayḍâwî, al-Qûšajî, and Ṣadr ad-dîn aš-Šîrâzî (17th cent.), and in addition to some remarks found in Abû Sulaymân as-Sijistânî's *Kitâb ṣiwân al-ḥikmah* about Šahîd al-Balḫî's theory of pleasure which grew out of a polemic against ar-Râzî, there are ample excerpts in the Persian language made by Nâṣir-i-Ḫosraw in his *Zâd al-musâfir* of ar-Râzî's monograph "On Pleasure". They are reprinted here together with an Arabic translation and with Nâṣir-i-Ḫosraw's reasonable refutation of ar-Râzî's views, on pp. 139-164.

6-10) The following excerpts, with the exception of the fragment "On Matter", are practically all of a doxographic nature. Most of them have been treated by S. Pines in his important *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, Berlin 1936. — Although ar-Râzî's "Theology", pp. 165-190, is referred to very frequently, very little has been preserved in its original wording. The fragment in al-Masʿûdî's *Kitâb at-tanbîh*, which alludes to a "Pythagorean" work in three parts by ar-Râzî (reproduced on p. 187 s.), need not be ascribed with complete certainty to the "Theology". The date of its composition mentioned by al-Masʿûdî, namely "after 310", would not leave much time for the extensive polemics between ar-Râzî and Abû l-Qâsim al-Balḫî (2), which arose concerning the "Theology". For in all probability ar-Râzî was already dead on Šaʿbân 5th, 313. As a matter of fact, however, Kraus, in the preface, decides in favour of the later date given for ar-Râzî's death, 320. — The "Five Principles", pp. 191-216, have, as Kraus points out, been treated in the "Theology" also, and the same is the case with

(1) The assumption of de Boer (in *Mededeel. d. K. Akad. v. Wetensch.*, Afd. Letterkunde 53, 1920, note 21) that Galen's Ethics might have been the source of ar-Râzî's theory of pleasure, has not been confirmed by the publication of the Arabic translation of Galen's Ethics by P. Kraus, in *Bulletin of the Faculty of Letters of the Egyptian University* 5, 1939.

(2) For his biography in the *Fihrist* cf. J. Fück, in *ZDMG* 90, 1936, p. 304 s.

the problems concerning Matter, pp. 217-240, Space and Time, pp. 241-279, and the Soul and the World, pp. 281-290. Therefore, the fragments preserved might have been derived, to a certain extent, from the "Theology". Kraus maintains the opinion that the ascription of the theory of the "Five Principles" to the Harranians might be due to a literary fiction which had as its author ar-Râzî himself.

11) Finally, on pp. 291-316, we have part of the relevant chapters of the *Kitâb aʿlâm an-nubûwah* of Abû Ḥâtim ar-Râzî. This work had been composed as a result of discussions with the great Râzî and of the latter's attacks against prophecy. The excerpt here presented (which is supplemented by additional remarks contained in al-Kirmânî's above mentioned [*ad* No. 1] work) had been already published in *Orientalia* NS. 5, 1936, pp. 38-56$_5$. The text did not require any major correction. Apart from the unimportant *yasúsû* p. 299$_{21}$ instead of *yasúsúna Orientalia* p. 43$_2$, and *narâ* p. 300$_1$ instead of *yurâ Orientalia* p. 43$_3$, we notice only the misprint *as-sulṭân Orientalia* p. 47$_{13}$ instead of *as-sâʿât* p. 304$_{11}$, and apparently the omission of the words *nasmaʿhâ wa-lam* p. 312$_1$ which are found in *Orientalia* p. 54$_{20}$.

For the truly scholarly spirit which animated ar-Râzî in his philosophy, we cannot find a better expression than the statement with which he is credited by his adversary Abû Ḥâtim (p. 303$_2$): *Man naẓara wa-jtahada huwa l-muḥiqqu* "Whoever searches and strives for knowledge, comes close to the truth".

Cincinnati, Ohio. Fr. Rosenthal.

Miguel Asín Palacios, *Contribución a la toponimia árabe de España* (= *Publicaciones de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada,* Serie B, Núm. 4). Madrid 1940. E. Maestre. In-8°, 155 pp. 7 ptas.

Nell'introduzione (pp. 7-38) l'Asín Palacios prende innanzi tutto in esame i lavori degli studiosi che prima di lui si sono interessati alla toponomastica araba di Spagna. Questi lavori registrano quasi esclusivamente una sola categoria di toponimi, e cioè quelli di origine anteriore all'invasione araba, conservati poi dai conquistatori con maggiore o minore deformazione. Tale caratteristica è comune ai geografi e storiografi arabi, cui gli anzidetti lavori si sono in massima parte ispirati. Proponendosi di prendere in considerazione i soli toponimi di origine araba, l'Asín procede con metodo diverso da quello dei suoi predecessori. Dal *Diccionario geográfico* del Madoz egli estrae i toponimi che gli sembrano di origine araba, procedendo quindi a determinarne la radice, la forma morfologica ed il significato. A questo punto si presentano alcune difficoltà: le deformazioni profonde e talora arbitrarie subite dalle voci arabe nel passaggio alla lingua spagnola e nell'evoluzione di questa

relativamente alle varie regioni non sono sempre spiegabili con le leggi fonetiche precedentemente fissate in materia. Queste leggi infatti, stabilite su di un limitato numero di toponimi, risultano suscettibili di completamento e di modificazioni: l'Asín nota qui, a titolo di esempio, alcuni fenomeni fonetici passati finora inosservati. L'autore avverte che, per molte ragioni, il lavoro risulta incompleto: prima fra esse il fatto che mancano nell'elenco dei toponimi quelli che, pur essendo di origine probabilmente o sicuramente araba, non sono stati potuti per ora decifrare. Dei toponimi è data una duplice classificazione. La prima si basa sulle forme grammaticali arabe: diminutivi, denominativi, plurali sani e fratti si incontrano insieme ad altre forme meno frequenti; la seconda sui significati: caratteristiche del suolo, aspetti della vita agricola, industriale, civile, militare e religiosa insieme a nomi di persona, famiglia o tribù hanno originato il significato dei toponimi.

Si ha quindi l'elenco dei toponimi (pp. 41-145), ordinati alfabeticamente. Dopo il toponimo è indicata la provincia o le provincie in cui si trova e il numero di volte che occorre. Segue il nome originario corrispondente in caratteri arabi vocalizzati e la trascrizione, se si tratta di un nome proprio, o la traduzione, se di un nome comune; infine, quando è stato possibile, il comprovamento documentale. Il libro si chiude con una lista di toponimi probabilmente o sicuramente arabi, ma tuttavia non ancora decifrati (pp. 147-153).

Questo libro, del cui valore intrinseco è garanzia il nome stesso dell'autore, porta in luce un ambito di studi a cui non s'erano molto interessati gli arabisti moderni. Il carattere necessariamente incompleto e provvisorio del lavoro, su cui l'Asín ripetutamente insiste, apre agli studiosi larghe possibilità di un'ulteriore estensione ed approfondimento delle conoscenze in materia, attraverso la ricerca e lo studio di nuovi documenti.

Alcuni interessanti suggerimenti ed osservazioni si trovano nel corso dell'introduzione. Nelle pp. 15-16 l'Asín nota che, sulla base di questo lavoro, potrebbero determinarsi i limiti geografici dell'arabizzazione toponimica di Spagna e la densità di questa arabizzazione nelle varie regioni; pure da questo lavoro potrebbe trarre aiuto chi si proponesse di tracciare l'atlante linguistico dei dialetti ispano-arabi, di cui i toponimi sono un'espressione. — Più oltre (pp. 22-24) si osserva che il fenomeno dell'ibridazione, proprio ad alcuni toponimi, oltre ad essere un aspetto della mescolanza di elementi arabi e spagnoli nella cultura medioevale della Spagna, è un indizio per stabilire approssimativamente l'epoca di edificazione o di riedificazione di alcune città. — Nelle pp. 24-25 si fa rilevare che alcuni toponimi spagnoli attuali potrebbero derivare dall'arabo non per evoluzione fonetica, ma per diretta traduzione. Così avviene palesemente nel caso di « Sierra Nevada », traduzione fedele del nome con cui la citano i geografi arabi: *ǧabal al-ṯalǧ* « Catena montuosa della neve ». — Sul significato dei toponimi l'Asín osserva (p. 27) che esso può a volte essere un indizio di alcune caratteristiche del paese in cui questi toponimi si trovano, così come della vita e della cultura del popolo che li usò. — Brevi, ma interessanti considerazioni sono svolte (pp. 33-34) sulle ragioni della minore influenza che la vita religiosa ha avuto nella formazione dei toponimi, in proporzione alle altre forme della vita sociale. — L'abbondanza di nomi propri nella toponomastica araba di Spagna

è così spiegata (pp. 35-37): i proprietari di terre per concessione ereditaria, dopo la conquista accentrarono progressivamente nelle proprie mani, per vendite reali e fittizie, il possesso di molti poderi. Con i loro nomi vennero quindi ad essere indicati agglomerati di poderi, cioè grandi abitati. L'ipotesi potrebbe essere verificata con l'aiuto delle schede biografiche raccolte dal Codera.

Roma. S. Moscati.

Faïez J. Aoun, *Fawzi Maʿlûf et son œuvre*. Paris 1939. G.-P. Maisonneuve. In-8^0, 199 pp.

It is much to the credit of Dr. F. J. Aoun that he did not succumb to the temptation facing every biographer to exaggerate the importance of his hero's personality and work. He has taken great pains to get hold of Maʿlūf's unpublished writings and to inspect every document likely to shed light on the outer or inner life of the poet. It may be worth noting that the family of the deceased poet occasionally obstructed his endeavors. Even more deserving of note is the fact that Dr. Aoun has shown most laudable discretion in his treatment of Maʿlūf's private life.

He begins with a brief account of what he calls "Modern Arabic Poetry at the Beginning of the 20th Century", but which is little more than a sketch of the formation and activities of the "Lebanese School". Maʿlūf's life is then told with attractive simplicity and his French-influenced education and his emigration to Brazil are presented as the mainsprings of the growth of his poetical abilities. In this Maʿlūf is typical of his generation, while the pessimism which pervades practically all his poems seems to stem from three sources. Arabic tradition has always obliged the poet to express a melancholy view of this world, the fin-de-siècle atmosphere continued in this branch of Neo-Arabic literature long after it had lost its sway over Europe; finally there can be no doubt as to the resigned and disappointed disposition of Maʿlūf's mind. In the all too brief time granted him, Maʿlūf (who lived from 1899 to 1930) undoubtedly won for himself a lasting place in modern Arabic literature. Dr. Aoun traces his influence on several authors, and it seems to me that both Maʿlūf's treatment of prosody and his cyclic poems mark noteworthy innovations. Maʿlūf is essentially a lyrical poet. His dramatic attempts, though interesting, and the few and clearly unimportant specimens of his narrative prose do not militate against this characterization. His lyric is inspired by ideas rather than emotions, hence he is apt to indulge in rhetoric, and much of the beauty of his work is due to verbal splendor. Here again Maʿlūf continues long-standing tendencies of Arabic poetry which square perfectly with certain trends in French and Italian literature, and thus his work offers one more example of the fact that Arabic literature by its very structure and ideals is better able to respond to Romanic than to Germanic stimuli.

We have every reason to be thankful to Dr. Aoun for his instructive analysis of Maʿlūf's work. His translations from Maʿlūf's poetry are readable, his comments throughout to the point. An appendix contains the Arabic text of the verses translated. But for the slipshod way in which the proof-reading (and occasionally the French) was handled, the publication deserves high commendation.

New York. G. E. von Grunebaum.

Mohammad E. Moghadam and Yahya Armajani, *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Persian, Turkish and Indic Manuscripts, Including Some Miniatures, in the Princeton University Library*. Under the supervision of Philip K. Hitti (= *Princeton Oriental Texts*, Vol. VI). Princeton 1939. Princeton University Press. In-4°, x-94-x pp. Doll. 7.50.

The importance of the Garrett Collection of Persian, Turkish and Indic manuscripts as described in this carefully edited volume derives from the artistic rather than the literary value of its contents. While there are few manuscripts that would promise a substantial increase in our knowledge of Islamic history, science, or literature, the collection contains some priceless miniature paintings, such as Bihzād's illustrations in ʿAlī Yazdī's Ẓafar-Nāma (no. 54), which, incidentally, have been studied by Sir Thomas Arnold. In his foreword Professor Hitti does full justice to the specific character of the collection, analyzes the various units that make up its 191 titles (to which are added 15 miniature volumes), and singles out the most outstanding manuscripts. As a companion volume to the "Catalog of Arabic Manuscripts" (see *Orientalia* X [1941] 404) the book follows the system of description and transliteration developed in the older publication. Throughout it has been done with the same diligence and care that marked its forerunner.

The bibliography of prints and translations which is appended to every paragraph is often incomplete. As, however, such a well-known publication as R. A. Nicholson's *Selected Poems from the Dīvāni Shamsi Tabrīz*, 1898, is not mentioned when a manuscript of the Divān (no. 12) is described, it may be assumed that the authors did not intend to present exhaustive references. The same self-imposed limitation is observed when the mention of parallel manuscripts is restricted to eight of the most important collections.

The manuscripts are written in six languages: Persian (149 items), Turkish (33), Urdu (5), Hindī, Gujarī, and Pushtu (one each). Two of the Turkish manuscripts, nos. 156 and 157, both 19th century, contain folk songs, puns, riddles, etc., and are most likely to present interesting folkloristic material. No. 87, an anonymous *risāla* on the right of the ʿAbbāsids to the caliphate, deserves attention as a political pamphlet in favor of the sultans

of Dihli, who received their original appointment from the caliphs (cf. Arnold, *Caliphate*, pp. 86 f.). Unfortunately, the manuscript does not seem to be dated. The description in the catalogue gives the impression that it is an unicum. The publication of at least an outline of the little treatise would be desirable. Indices of "authors and other important persons" in English and in Persian, and of titles facilitate the use of the attractive volume for the competent preparation of which the authors deserve our warm gratitude.

New York. G. E. von Grunebaum.

A. J. Wensinck und J. H. Kramers, *Handwörterbuch des Islam* im Auftrage der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Amsterdam, herausgegeben. Leiden 1941. E. J. Brill. In-8°, VIII-833-6 S., 9 Taf. Guld. 25.—

Trotz der schwierigen Kriegsverhältnisse hat der Verlag Brill mit bewunderungswürdigem Unternehmungsgeist im Jahre 1941 das seinerzeit angekündigte *Handwörterbuch des Islam* (HI) veröffentlicht, das weiteren Kreisen, denen die *Enzyklopädie des Islām* (EI) weniger zugänglich war, eine Orientierung über den Islam als Religion ermöglichen soll. Dementsprechend sind ungefähr 550 Artikel des neuen Wörterbuches dem genannten, grossen Nachschlagewerk entnommen. Ungefähr 35 sind neu hinzugekommen. 147 wurden im Wortlaut — einige davon beträchtlich — geändert, 75 haben ergänzte Literaturangaben. Das Bild des Sufitums hat J. A. Aberry durch 7 neue Titel vervollständigt: *Basṭ, Dhū'l-Nūn, Djunaid, Ibn al-Fāriḍ, Ḳabḍ, Ḳalābādhī, al-Sūlamī.* In 4 neuen Artikeln ergänzt W. Ivanow die Ismā'īlīya-beiträge: *Bohoras, Imām Shāh, Khodja, Tāhir.* Des weiteren seien besonders hervorgehoben die neuen Titel *Adatrecht* (R. A. Kern), *Khiyār* (J. Schacht), *Marabout* (E. Lévi-Provençal), ferner *Ḥanafiten* (W. Heffening), *al-Ibāḍiya* (T. Lewicky) u. a. m. Unter den geänderten Artikeln erweisen sich als beträchtlich ergänzt z. B. die Titel *Ismā'īlīya* (W. Ivanow), *al-Shāfi'ī* (W. Heffening), *Salmān al-Fārisī* (G. Levi Della Vida).

Ismā'īlīya. Im diesem Titel wird uns neu bestätigt, dass zwischen Ismaïliten und Karmaten in der Tat kein grosser Unterschied bestand; diese betrachteten Muḥammad b. Ismā'īl als den letzten, 7. Imām, jene erkannten einen seiner Söhne und später dessen Nachfolger an. Im Jahre 280 H. wurde das Schisma definitiv; danach bestanden die Karmaten noch ungefähr 200 Jahre weiter, ehe sie verschwanden. Über die Anfänge der Fatimidenherrschaft erfahren wir, dass schon 289-91 H. ein Versuch gemacht wurde, Syrien für al-Mahdī zu erobern und zwar von den Söhnen Zikrūya's Yaḥyà und Ḥusain. Doch das Unternehmen misslang; al-Mahdī floh auf berberisches Gebiet und stand schliesslich an der Spitze der siegreichen Bewegung. Die Darstellung der ismaïlitischen Lehre ist noch vorsichtiger gefasst als in der

EI. Als Meister des *ta'wīl* werden Qāḍī an-Nu'mān und Ǧa'far al-Manṣur nicht mehr erwähnt.

al-Shafi'ī. Die Sammlung von Schriften aš-Šafi'ī's, deren Titel, *kitāb al-umm,* schon Abū Tālib al-Makkī (st. 386 H.) erwähnt, ist nach dessen Angabe von einem Schüler des Imām, al-Buwaiṭī, zusammengestellt, aber von ar-Rabī' b. Sulaimān [al-Murādī] mit eigenen Zusätzen publiziert worden. Den jetzigen Drucken liegt der Text des letzteren, aber mit veränderter Anordnung zugrunde. Unter den Hss. von Konstantinopel finden sich leider keine mit dem Text des Buwaiṭī. Die Behauptung, die neuerdings Zakī Mubārak aufgestellt hat und die in den Kreisen von al-Azhar starken Widerspruch fand, dieser Schüler aš-Šafi'ī's habe auf Grund der Lehren seines Meisters den *kitāb al-umm* zusammengestellt, nicht dieser selbst, ist unbegründet.

Salmān al-Fārisī. Die Studien L. Massignons haben die Geschichtlichkeit der Gestalt Salmān's, des angeblichen Erfinders des *ḫandaq* und Nationalheros des islamischen Persien, wieder deutlicher hervortreten lassen; seine Legende enthält altertümliche Züge, anders als noch J. Horovitz wollte.

Im übrigen sind bedeutendere Änderungen in den führenden Artikel der EI, soweit sie den letzten Jahren entstammen, nicht zu erwarten. Im Artikel *Shī'a* finde ich die neue Angabe, dass die Zaiditenherrschaft im Jemen nicht erst seit 288/901 datiert, sondern bereits seit 284/897 (so zu lesen Sp. 688a, Z. 9 statt 894). Allerdings ist auch ein m. E. recht fragwürdiger Satz hier wieder neu gedruckt worden (Sp. 687b): "Von den oben aufgestellten Glaubensartikeln (Art. 1: Ich glaube an Gott, den Einigen. Art. 2: Ich glaube an die Offenbarung im Ḳur'ān, der ungeschaffen ist. Art. 3: Ich glaube, dass der von Gott besonders erkorene Imam als Träger eines göttlichen Wesensteiles der Führer zur Seligkeit ist. — Hier fällt auf, dass der 2. Artikel tatsächlich im ganzen Islam *wa-Muḥammad rasūl Allāh* lautet, in freilich seltsamer Parallele zu *et in Iesum Christum filium eius unicum*) musste (so!) der dritte den zweiten zurückdrängen. Neben einem Imam als Bürgen des wahren Glaubens hatte auf die Dauer die Homousie (so!) des einen ungeschaffenen Ḳur'ān keinen Platz". Sp. 691b, Z. 9 wird man wohl "können" statt "kann" zu lesen haben, ebenso EI IV 333b.

Am Anfang des offenbar nur versehentlich mit c (d. h. verändert) statt mit a (unverändert übernommen) bezeichneten Artikels *Mu'tazila* fordert die Stelle nach wie vor zum Widerspruch heraus, wo es heisst (Sp. 556a): "Die Mutaziliten trugen ihren Namen mit Stolz, was bei einem von gegnerischer Seite aufgebrachten Spitznamen sicher nicht der Fall gewesen wäre". In Wirklichkeit trugen aber auch die "Geusen" u. a. ihren Namen mit Stolz, obwohl er vom Gegner aufgebracht und Spitzname war.

Im Artikel *Uṣūl* ist (Sp. 773b) die Anschauung von der rechtsgestaltenden Kraft des "Nachdenkens", "der frommen Kreise" in Medina, die "nachdem sie jeden tatsächlichen Einfluss auf die Regierungsgeschäfte verloren" hatten, "mit umso grösserem Eifer sich darauf verlegten, im Gegensatz zu der tatsächlichen Praxis ein ideales Bild der Zustände, wie sie sein sollten, auszumalen". Wird man nicht denken sollen, dass jene Kreise ein geschärftes Auge dafür hatten, was Aussicht hatte als spezifisch muhammedanische Ein-

richtung im werdenden Islam beurteilt zu werden? Die Erinnerungen an die tatsächlichen Gewohnheiten der Ṣaḥāba lebten unter ihnen weiter, und in ihren Kreisen wusste man besser als am Omajjadenhof und anderswo zu beurteilen, was von den Gläubigen als typisch und echt islamisch empfunden und freudig als solches anerkannt werden würde. Ob es in der Praxis wirklich durchführbar war, war erst zweite Frage. Im Gegenteil gerade so gewann der erste Islam von selbst seinen idealen Nimbus, während die Gemeinde der späteren Zeiten des *fasād* jene glorreiche Vorzeit erhielt, auf die man sich mit Stolz berufen konnte.

In der Gruppe der von B. Heller behandelten biblischen Gestalten in talmudisch-islamischer Legendenbildung, in der z. B. der Titel *al-Sāmirī* beträchtlich umgearbeitet, wenn auch nicht gänzlich neu eingefügt (g) ist, befand sich in der EI IV 1072b auch ein Artikel *'Udj*. Ich weiss nicht, warum er im HI gänzlich fortgelassen ist.

Dass in den stattlichen Band dieses neuen Islamwörterbuches gelegentlich auch einmal ein etwas schwächerer Artikel Eingang gefunden hat, wird der im allgemeinen ausgezeichnet belehrte Benutzer zu verschmerzen wissen. Die Zahl ist nicht gross. Der unveränderte Artikel *Bāṭinīya*, von dem E. Griffini schon 1915 (vgl. ZDMG 69, 81, Anm. 2) bedauerte, dass er nur "hauptsächlich aus Šahrastānī und ohne Literatur" sei, kann leicht ergänzt werden durch die im Sachverzeichnis unter dem Stichwort "Sekten" genannten Titel, namentlich *Ismā'īlīya* und *Karmaten*. *Ta'ām* macht etwas den Eindruck einer reinen Materialsammlung. Den grundsätzlichen Beziehungen, die eine Religion zu den Speisegesetzen haben kann und der speziellen Gestaltung dieser Gesetze im Islam ist ebensowenig nachgegangen, wie etwa der Versuch gemacht wurde, eine Scheidung der vorsemitischen, semitischen und islamischen Elemente anzubahnen, die in diesen Gesetzen verschmolzen sind.

Den Abschluss des ganzen Werkes bilden zwei Indizes: ein Sachregister, das die Gesamtmaterie unter die dem Nichtarabisten geläufigen Kategorien einordnet, und ein Verzeichnis der Herkunft der Artikel. Aus allem Gesagten, das natürlich den Zufälligkeiten der Stichprobe stark verhaftet bleibt, wird man entnehmen, wie sehr wir Grund haben, uns über das Erscheinen des *Handwörterbuch des Islam* zu freuen und den Mitarbeitern, Herausgebern sowie dem Verlag unseren ganzen Dank zu zollen.

Rom. R. Köbert.

Paul Henry, S. J., *Études Plotiniennes*. I. *Les États du texte de Plotin*. II. *Les Manuscrits des Ennéades* (= *Museum Lessianum, Section Philosophique*, N°s. 21, 22). Paris, Desclée De Brouwer (Bruxelles, Édition Universelle), 1938, 1941. In-8°, XXVII-426 S., XLVIII-351 S.

Plotin ist griechischer Philosoph und hat doch, nicht weniger als Aristoteles und Platon auch dem Orientalisten etwas zu sagen. Henry selbst

hat auf diese Verbindung mit der Orientalistik hingewiesen in einem früheren Aufsatz (*Vers la reconstitution de l'enseignement oral de Plotin*, in *Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie royale de Belgique*, Bd. XXIII [1937], S. 310-342), dessen Erweiterung als vierter Band der Plotinstudien geplant ist. Er glaubt nämlich in der arabischen *Theologia Aristotelis* (Arabischer Text mit deutscher Übersetzung von Fr. Dieterici, Leipzig 1883) umfangreiche Auszüge festgestellt zu haben, die nich , wie man annahm, den Enneaden entnommen sind, sondern unmittelbar auf die Vorträge Plotins zurückgehen — wohl auf die Σχόλια ἐκ τῶν συνουσιῶν des Amelius — und die somit weitgehend unabhängig wären von dem durch Porphyrius festgelegten schriftlichen Text. Diese Auffassung hat nach Bidez (*Un extrait du Commentaire de Proclus sur les Ennéades de Plotin*, in *Mélanges Desrousseaux*, Paris 1937, S. 1) und anderen im wesentlichen auch die Zustimmung H. R. Schwyzers gefunden (*Die pseudoaristotelische Theologie und die Plotin-Ausgabe des Porphyrios*, in *Rheinisches Museum für Philologie*, XC [1941], S. 221 u. 226).

Die beiden hier angezeigten Bände schaffen die Voraussetzung für die Arbeit am geschriebenen Text des Plotin d. h. am hauptsächlichsten Dokument seines Denkens, dem fast ausschliesslichen Träger seines Einflusses. Sie beheben die vielfachen oft kaum zu glaubenden Mängel der bisherigen Enneadenausgaben und legen den Grund für die geplante kritische Ausgabe, deren unerlässliche Prolegomena sie sind. Soweit schon Schlüsse und Folgerungen gezogen werden, weiss der Leser immer, wo die Dokumente aufhören und weiterführende Synthese einsetzt. Diese bleibt übrigens in sehr bescheidenen Grenzen; liegt doch der eigentliche Wert der beiden Bände in der Fülle und klaren Darstellung des erreichbaren Quellenmaterials. Von diesem ist manches hier erstmals veröffentlicht: eine Reihe von Traktatüberschriften und "incipit" — gewissenhafte, aber aufschlussreiche Kleinarbeit! —, die alten Scholien, Lesezeichen, Randnumerierungen, Dinge, die alle früheren Herausgeber unbeachtet liessen, und deren Ursprung, Natur und Bedeutung, wie es scheint, im dritten Band eingehend gewürdigt werden soll.

Der für den Plotinforscher und damit indirekt für den Orientalisten wichtigere erste Band sammelt die antiken Enneadenzitate. Hier ist vor allem Eusebius von Bedeutung, da er Plotin nach einer Ausgabe anführt, die früher liegt als die des Porphyrius. Vermutlich ist es die des Eustochius. Beachtung verdienen sodann die Kapitel über die Porphyriusperiphrasen und über einen echten Traktat des Heiligen Basilius, der sich plotinischer Ausdrucksweise bedient, um die Wirkungen des Hl. Geistes zu kennzeichnen. Die arabische *Theologia Aristotelis* kommt auf diesen Seiten, allerdings noch als Enneadenparaphrase aufgefasst, wiederholt zu Ehren (S. 108-111 u. 116-119). Die jetzige Auffassung findet sich, mit neuen Beweisen gestützt, in der Einleitung S. XXVI-XXVII.

Der zweite Band *Les Manuscrits* beschreibt im Einzelnen sämtliche Handschriften, ordnet sie in vier Familien, führt vor allem die Scheidung in Abschriften und Archetypen mit sorgfältiger, oft entscheidender Beweisführung streng durch und beschränkt damit die Zahl der Handschriften, die der kritischen Ausgabe zugrunde zu legen sind, auf etwa zehn. Im übrigen bringt dieser Band manches Neue über Griechen, die im 15. Jahrhundert aus dem

Orient kamen und über ihre Arbeiten, sowie allgemein Beiträge zur Geschichte der Renaissance in Europa. Über die Bibliothek des Matthias Corvinus finden sich anregende Vermutungen S. XXVII und 211-213.

Das Werk ist die reife Frucht zehnjähriger Vorarbeiten und bietet neben der eigenen Forschung zusammenfassend die Ergebnisse aller bisherigen Bemühungen auf diesem Gebiet. Erwähnung verdient noch die Einführung in die Textkritik, die dem zweiten Band vorausgeschickt ist. H. gibt hier eine kleine 'Editionstechnik', der es nicht an neuen Gesichtspunkten fehlt. In diesem Sinn wächst die Bedeutung dieses Werkes über das Gebiet der Plotinforschung hinaus und jeder Philologe dürfte mit Nutzen darnach greifen.

Rom. M. ZERWICK.

Die "Königskinder" des Herrscherhauses von Ur III

N. Schneider – Luxemburg

So zahlreich auch die Urkunden sind, die uns über die vielseitige Regierungstätigkeit der Herrscher der 3. Dynastie von Ur, besonders über ihre Stellung zu den in ihrem Reiche verehrten Gottheiten und ihre eigene Verehrung als vergöttlichte Könige authentischen Aufschluss geben, so dürftig müssen die entsprechenden Angaben über die engeren Familienverhältnisse im damaligen Königshause bezeichnet

Abkürzungen: Bart. = *Harverford Library Collection of Cuneiform Tablets,* I (1905), II (1909), III (1914). — Bos. TCS. = Boson, *Tavolette cuneiformi sumere degli archivi di Drehem e di Djoḫa,* 1936. — Ch. STA. = Chiera, *Selected Temple Accounts,* 1922. — CT. 32 = *Cuneiform Texts . . . in the British Museum,* Part 32, 1912. — Fish Cat. = Fish, *Catalogue of Sumerian Tablets,* 1926. — Gen. TD. = H. de Genouillac, *Tablettes de Dréhem,* 1911. — Gen. TrD. = H. de Genouillac, *La Trouvaille de Dréhem,* 1911. — HÉU. = Scheil, *Notes sur quelques textes de Dréhem,* RA. 18, 1920. — Holma = Holma-Salonen, *Some Cuneiform Texts,* 1940. — Huss. ST. II = Hussey, *Sumerian Tablets in the Harvard Semitic Museum,* Part II, 1915. — Jean ÉDU. = Jean, *L'Élam sous la dynastie d'Ur,* RA. 19, 1922. — Jean ŠA. = Jean, *Šumer et Akkad,* 1923. — ITT. = *Inventaire des tablettes de Telloh,* 1910-1921. — Keis. CB. = Keiser, *Cuneiform Bullae,* 1914. — Keis. STD. = Keiser, *Selected Temple Doeuments,* 1919. — Langd. TAD. = Langdon, *Tablets from the Archives of Drehem,* 1911. — Langd. TTAA. = Langdon, *Ten Tablets from the Archives of Adab,* RA. 19, 1922. — Lau OBTR. = Lau, *Old Babylonian Temple Records,* 1906. — Legr. TRU. = Legrain, *Le temps des rois d'Ur,* 1912. — Legr. QTU. = Legrain, *Quelques tablettes d'Ur,* RA. 30, 1933 — Nik. IV = Nikolski, *Antiquitates orientales* (Russisch), Bd. IV, 1915. — Pinch. Man. = Pinches, Manuskript unedierter Texte von Ur III. — Pohl RVU. = Pohl, *Rechts- und Verwaltungsurkunden der 3. Dynastie von Ur,* 1937. — Ried. WTD. = Riedel, *Weitere Tafeln aus Drehem,* RA 10, 1913. — RTC. = Thureau-Dangin, *Recueil de tablettes chaldéennes,* 1903. — SA. = Dhorme, *Tablettes de Dréhem à Jérusalem,* RA. 9, 1912. — Schn. DDU. = Schneider, *Die Drehem- und Djoḫaurkunden der Strassburger Universitäts- und Landesbibliothek,* 1931. — Schn. GDD. = Schneider, *Die Geschäftsurkunden aus Drehem und Djoḫa in den Staatlichen Museen zu Berlin,* 1930.

werden. Selbst über das Privatleben und die Erziehung der Kronprinzen zu ihrer späteren Amtsführung schweigen sie sich vollständig aus.

Die stereotype Bezeichnung für die Prinzen ist dumu-lugal "Königssohn", für die Prinzessinnen dumu-sal-lugal "Königstochter". Wie bei den anderen Titulaturen und Berufsnamen folgt dieselbe dem Personennamen, ohne dass der Name des Königs beigefügt wird (1). Das macht die Identifikation der Eltern der "Königskinder" unmöglich; es müssten denn im Texte andere Kriterien anzutreffen sein, die die Familienzugehörigkeit erschliessen liessen. Fehlen diese, dann sind wir nicht in der Lage, den Vater und die Mutter derselben mit der gewünschten Bestimmtheit angeben zu können.

Für die Zeitgenossen bestand diese Schwierigkeit nicht, da der Amtstitel lugal den jeweilig regierenden Herrscher bezeichnet. Die Namen der Könige Šulgi, Bur-Sin, Šu-Sin und Ibi-Sin werden als Herrscher nur in den feierlichen Titulaturen der Weihe- und Bauinschriften, sowie in den Jahresnamen und den Widmungssiegeln ausdrücklich erwähnt (2). Übrigens werden auch in gleicherweise andere hohe Staats- und Kultusbeamten wie ensí, sangu, šabra, sukal-maḫ (3) bisweilen in den Urkunden ohne den Personennamen angeführt, da diese Ämter nur je durch einen einzigen Titular verwaltet wurden, und die Persönlichkeit durch den Amtstitel allein hinreichend gekennzeichnet war.

Aus diesem Grunde empfiehlt es sich, die in den Wirtschaftsurkunden von Ur III verzeichneten Namen der dumu-lugal und dumu-sal-lugal in fortlaufenden Listen und in alphabetischer Reihenfolge zu registrieren, und denselben einige erklärende Bemerkungen folgen zu lassen. Zu jeder Urkunde, die wir zitieren, fügen wir in Klammern das Datum derselben, wenn ein solches vorhanden ist, und zwar entsprechend den Regierungsjahren des betreffenden Herrschers, hinzu (4). Damit ist auch die Familienzugehörigkeit der betreffenden Personen in etwa gekennzeichnet.

(1) A-ḫu-ni dumu-lugal, Gìm-^{d}En-líl-lá dumu-sal-lugal u. s. w.

(2) In den Kulttexten stehen nur die entsprechenden Namen der deifizierten Könige ohne die Amtsbezeichnung lugal und die üblichen Titulaturen.

(3) z. B. dub ensí(-ka), sangu ^{d}Nin-gír-zu, šabra ^{d}Nin-urta, en ^{d}Nannar, šutuk ^{d}Da-Lagaš^{ki}, ki sukal-maḫ-ta.

(4) Š. = ^{d}Šul-gi; BS. = ^{d}Bur$_{7}$-^{d}Sin; ŠS. = ^{d}Šu-^{d}Sin; IS. = ^{d}I-bi-^{d}Sin. Die diesen Namen folgenden Ziffern geben das entsprechende Regierungsjahr an.

A. dumu-lugal. — 1. A-ḫu-ni: Bos. TCS. 336 (BS. 2); Fish Cat. 434 (ŠS. 5). — 2. A-mi-ir-^{d}Šul-gi; Schn. GDD. 23 (BS. 3). — 3. ^{d}Šul-gi-ra-ma: Gen. TrD. 88 (BS. 7). — 4. Gù-dé-a: Bart. II 67, 32 II 6 (BS. 1). — 5. Iš$_4$-tár-il-šu: Pinch. Man. 57 (Š. 44 od. 46). — 6. I-din-^{d}Sin: Lau OBTR. 87 (o. D.) — 7. Ka-^{d}Nannar: Fish Cat. 218 (BS. 1); 323 (BS. 5); Gen. TD. 5563 (BS. 1); Legr. TRU. 330 (BS. 3); Pinch. Man. 14 (ŠS. 1). — 8. Li-bur-^{d}Šul-gi: Ch. STA. 8 V 5 (BS. 5). — 9. Lú-^{d}Babbar: Schn. GDD. 502, 15 (o. D.). — 10. Lú-^{d}Nannar: Legr. TRU. 24 (Š. 42); 28 (Š. 42); Schn. DDU. 105 (BS. 7). — 11. Lú-^{d}Sún-zi-da: ITT. IV 8048 (Š. 41). — 12. Lú-^{d}Šul-gi: Ch. STA. 8 V 5 (BS. 5); Gen. TD. 5508 III 13 (BS. 4). — 13. Lugal-á-zi-da: Fish Cat. 80 (Š. 42); Holma 21 (Š. 42); Nik. IV 530 (Š. 42); Ried. WTD. 103413 III 18 (BS. 4). — 14. Lugal-ezen: Schn. GDD. 502, 15 (o. D.). — 15. Me-Iš$_4$-tár: Fish Cat. 470 (Š. 40 od. BS. 6). — 16. Na-bí-^{d}Sin: ITT. II, I 939 (o. D.); Pohl RVU. 154 (o. D.). — 17. Na-bí-^{d}Šul-gi: Ch. STA. 8 V 15 (BS. 5). — 18. Na-di: Gen. TrD. 81 (Š. 43). — 19. Púzur-^{d}Nin-sún: Nies UDT. 91, 114 (o. D.). — 20. Púzur-^{d}Sin: Nik. IV 350 (o. D.). — 21. Šar-ru-um-ì-lí: ITT. V 9690 (o. D.). — 22. Šu-^{d}En-líl: Gen. TrD. 86 (Š. 43). — 23. Šu-^{d}Sin: ITT. V 9700 (o. D.); vgl. Keis. CB. 52 Siegel: ^{d}Šul-gi uš-kalag-ga lugal Urí^{ki}-ma lugal an ub-da limmú-ba Šu-^{d}Sin šagub Unug^{ki} dumu-ni (d. i. Šu-Sin, Statthalter von Erech, war ein Sohn des Königs Šulgi) (o. D.). — 24. Šu-^{d}Šul-gi: Pinch. Man. 13 (BS. 7). — 25. Šu-Iš$_4$-tár: Langd. TTAA. 7, 4 (Š. 42); Langd. TAD. 61 (BS. 3). — 26. Ur(Ma?)-AN-sum: Bart. I 36, 75 (BS. 1). — 27. Ur-^{d}Ba-ba$_6$: EHB. 274; ITT. II, I 954 (Widmungssiegel: ^{d}Bur$_7$-^{d}Sin uš-kalag-ga lugal Urí^{ki}-ma lugal an ub-da limmú-ba Ur-^{d}Ba-ba$_6$ dumu-ni). — 28. Ur-^{d}Nannar: Huss. ST. II 85 (BS. 5). — 29. Ur-^{d}Nin-gír-zu: Bart. II 67, 32 II 6 (BS. 1). — 30. Ur-^{d}Nin-sún: Jean ÉDU. VI (o. D.); ITT. III, II 5501 (o. D.); ITT. V 9665 (o. D.). — 31. Ur-^{d}Nin-šubur: ITT. II, I 756 (o. D.). — 32. Ur-^{d}Sin: AM. 1 (Š. 42); 2 (Š. 42); Gen. TrD. 81 (Š. 43); Legr. TRU. 370, 14 (o. D.); Pinch. Man. 1 (Š. 45). — 33. Ur-^{d}Šará: Jean ŠA. LXX, II 1 (Nota: Da dumu-lugal vor dem Namen Ur-^{d}Šará steht, bleibt es zweifelhaft, ob es sich hier um einen "Königssohn" mit Namen Ur-^{d}Šará oder um einen nicht mit Namen genannten Prinzen handelt, in dessen Diensten ein gewisser Ur-^{d}Šará steht). — 34. Ur-šag$_5$-ga: Bart. II 67, 32 II 6 (BS. 1).

B. dumu-sal-lugal. — 1. Gìm-^{d}En-líl-lá: CT. 32, 43 III 25 (IS. 1). — 2. Me-^{d}En-líl: Ur Excavations Texts Nr. 51 (Weiheinschrift: ^{d}Šul-gi uš kalag-ga lugal Urí^{ki}-ma lugal an-ub-da limmú-ba Me-^{d}En-líl dumu-sal-a-ni). — 3. Me-^{d}KA-DI: HÉU. 217 (BS. 6); Jean ŠA. CLV (BS. 7); Legr. TRU. 303 (BS. 7); Schn. GDD. 37, 4 (ŠS. 4). — 4. Me-^{d}Šul-gi: SA. 12 (Š. 43). — 5. Ša-at-^{d}Sin: Gen. TrD. 85 (Š. 45). — 6. Ša-at-^{d}Šul-gi: Pinch. Man. 11 (BS. 7); ferner das Widmungssiegel: Ša-at-^{d}Šul-gi dumu-sal-lugal Um-mi-ṭâbat gìm-ni: Pohl RVU. 198; 199; 200; 202; 203: 205; 207; 208; 209; 210; 217; 240 (BS. 9 bis ŠS. 1). — 7. Ša-at-Ma-mi: Jean ŠA. VII (BS. 5). — 8. Tu-ki-in-ḫaṭṭi-mi-ig-ri-ša: Im Jahresnamen: mu Tu-ki-in-ḫaṭṭi-mi-ig-ri-ša dumu-sal-lugal ensí Za-ab-ša-li^{ki} ba-an-tuk: s. Schneider, Zeitbestimmungen S. 38. — 9. dumu-sal-lugal ohne vorhergehenden Personennamen: CT. 32, 50 (o. D.); Huss. ST. II 1 rev. III 4 (Š. 43); 66 rev. 9 (o. D.); ITT. II, I 4097 (o. D.); ITT. IV 7309 (o. D.); ITT. V 9544 (o. D.); RTC. 384 (o. D.). Ferner in den Jahresnamen: mu dumu-sal-lugal ensí An-ša-an^{ki}-gé ba-an-tuk (Š. 28); mu dumu-sal-lugal ensí Za-ab-ša-li^{ki} ba-an-tuk: s. Schneider, Zeitbestimmungen S. 15, 38.

C. Einige Feststellungen und Korollare. — 1. Aus den angeführten Textstellen ergibt sich, dass die Namen der "Königskinder" nicht in offiziellen Verzeichnissen, sondern nur in den gewöhnlichen Wirtschaftsurkunden zusammen mit den Namen anderer Beamten und sonstigen bürgerlichen Persönlichkeiten anzutreffen sind. Das legt uns nahe, dass wir nicht alle Familienmitglieder der fünf Könige der 3. Dynastie von Ur kennen. Wenn wir einerseits 34 Namen mit dem Zusatz dumu-lugal aus diesen Urkunden herausfinden konnten, dann stehen diesen nur 8 Namen von königlichen Prinzessinnen gegenüber. — 2. Es dürfte auffallen, dass die Namen der Erbprinzen kein einziges Mal mit dem Titel dumu-lugal in den bisher bekannten Urkunden vertreten sind. Das mag Zufall sein. Immerhin darf man doch hieraus den Schluss ziehen, dass dem Thronfolger vor seiner Thronbesteigung kein besonderer Ehrentitel und keine auszeichnende Vorrangstellung zuerkannt wurde. Rechnen wir nun aber Šul-gi, Bur-Sin, Šu-Sin und Ibi-Sin zu den in der Liste A verzeichneten dumu-lugal hinzu, dann steigt deren Zahl bis auf 38. — 3. Zwar kommen viele dieser Namen auch an anderen Textstellen vor. Da aber der Zusatz dumu-lugal und dumu-

sal-lugal dabei fehlt, fühlen wir uns nicht berechtigt, sie mit den entsprechenden Namen der königlichen Prinzen und Prinzessinnen zu identifizieren. Es kann sich um gewöhnliche bürgerliche Persönlichkeiten handeln. — 4. Denn in Bezug auf Konstruktion und Bedeutung unterscheiden sich dieselben in Nichts von den Namen der anderen Reichsbürger, wie man leicht aus den bereits veröffentlichten Namenlisten jener Periode ersehen kann. Und das vollständige Namensverzeichnis aller bisher bekannt gemachten Texte von Ur III, das wir in absehbarer Zeit zu veröffentlichen gedenken, wird das noch weiterhin bestätigen. — 5. Was nun die Konstruktion selbst angeht, so mag auf die sehr beachtenswerte Tatsache hingewiesen werden, dass genau die Hälfte dieser Namen akkadischer Bildung ist. War es schon auffallend, dass von den fünf Königen dieser Dynastie die drei letzten akkadische Namen trugen, und dass infolgedessen bereits der 2. König, Šulgi, seinem Erbprinzen einen semitischen Namen beilegte, so dürfte das dahin erklärt werden, dass die Herrscher, die doch nichtsemitischer Abstammung waren und deren offizielle Verwaltungssprache das Sumerische war, dem nichtsumerischen Bevölkerungsteil des Reiches von "Sumer und Akkad" weitgehendes Entgegenkommen zeigen wollten. Wenn wir in dieser Tatsache einerseits den demographischen Gradmesser des sich immer steigernden Machtwillens des semitischen Elementes erkennen müssen, dem die Herrscher aus verwaltungsbedingten Gründen Rechnung tragen mussten, dann blieben doch die Titel dumu-lugal und dumu-sal-lugal auch neben diesen akkadischen Namen unverändert, wie ja auch die offizielle Urkundensprache unverändert das Sumerische blieb. Die dumu-lugal mit akkadischen Namen sind: A-ḫu-ni, A-mi-ir-^{d}Šul-gi, Bur$_{7}$-^{d}Sin (1), I-bí-^{d}Sin, Šu-^{d}Sin, ^{d}Šul-gi-ra-ma, I-din-^{d}Sin, Iš$_{4}$-tár-il-šu, Li-bur-^{d}Šul-gi, Na-bí-^{d}Sin, Na-bí-^{d}Šul-gi, Na-di, Púzur-^{d}Nin-sún, Púzur-^{d}Sin, Šar-ru-um-ì-lí, Šu-^{d}En-líl, Šu-^{d}Sin, Šu-^{d}Šul-gi, Šu-Iš$_{4}$-tár, zusammen 19 von 38 Namen. Die dumu-sal-lugal mit akkadischen Namen: Ša-at-^{d}Sin, Ša-at-^{d}Šul-gi, Ša-at-Ma-mi, Tu-ki-in-ḫaṭṭi-mi-ig-ri-ša, also vier von acht. — 6. Mit Ausnahme von vier handelt es sich um theophore Personennamen. Nicht weniger als acht davon haben als theophores

(1) Die Namen der Kronprinzen haben das Gottesdeterminativ noch nicht. Dieses wird erst nach ihrer Thronbesteigung vor ihren bisherigen Namen gesetzt, da ihre Deifizierung erst während ihrer Regierungstätigkeit erfolgt.

Element den Namen des deifizierten Königs ^{d}Šul-gi. Schon seine eigene Tochter Me-^{d}Šul-gi darf als Namenskomponente den Namen ihres divinisierten Vaters tragen. Die übrigen mit ^{d}Šul-gi gebildeten Namen dürften die Namen der Enkelkinder Šulgis sein, da die Urkunden, in denen diese Namen mit dem Titel dumu-lugal verzeichnet sind, in die Regierungszeit von Šulgis Nachfolger Bur-Sin gehören. Die Namen der drei letzten Könige Bur-Sin, Šu-Sin und Ibi-Sin kommen als Komponent in keinem Prinzennamen vor. Die Verehrung dieser vergöttlichten Landesherrscher war übrigens nie so intensiv gewesen wie die Šulgis. — 7. Nach ^{d}Šul-gi ist ^{d}Sin als theophores Element in den Namen unserer Liste am häufigsten vertreten, ein Beweis einer besonderen Verehrung dieser Gottheit im Königshaus von Ur III. Während aber ^{d}Sin in 9 Namen vorkommt: ^{d}Bur$_{7}$-^{d}Sin, ^{d}I-bí-^{d}Sin, I-din-^{d}Sin, Na-bí-^{d}Sin, Púzur-^{d}Sin, ^{d}Šu-^{d}Sin, Ša-at-^{d}Sin und Ur-^{d}Sin, ist das sumerische Äquivalent ^{d}Nannar nur in 3 sumerischen Namen als Wortkomponent anzutreffen: Ka-^{d}Nannar, Lú-^{d}Nannar, Ur-^{d}Nannar. — 8. Welches waren nun die näheren Familienverhältnisse dieser "Königskinder"? Hierüber finden wir in den Urkunden nur sehr dürftige Angaben. Von keinem derselben kennen wir die Königinmutter. Auch der Vater wird nie mit Namen genannt, ausser in zwei sogenannten Widmungssiegeln, wo Šu-^{d}Sin als Sohn des Königs Šulgi, und Ur-^{d}Ba-ba$_{6}$ als Sohn des Königs Bur-Sin (dumu-ni) dokumentiert ist; desgleichen Me-^{d}En-líl als seine Tochter. Sonst muss die Vaterschaft aus den Jahresdatierungen der Urkunden, wenn solche vorhanden sind, erschlossen werden. Demnach können mit Sicherheit als Söhne und Töchter Šulgis bezeichnet werden: Iš$_{4}$-tár-il-šu, Lú-^{d}Nannar, Lú-^{d}Sún-zi-da, Šu-^{d}En-líl, Ur-^{d}Sin, Me-^{d}En-líl, Me-^{d}Šul-gi und Ša-at-^{d}Sin. Bei Lugal-á-zi-da, Me-Iš$_{4}$-tár und Šu-Iš$_{4}$-tár bleibt es wegen der Doppeldeutigkeit der Jahresformeln zweifelhaft, ob es sich um Šulgi oder Bur-Sin handelt. — 9. In der Urkunde CT. 32, 43, die nach dem 1. Regierungsjahr Ibi-Sins datiert ist, wird eine Gìm-^{d}En-líl-lá als dumu-sal-lugal, in den beiden Urkunden Legr. QTU. 10 und 11, die gleichfalls der Regierungszeit Ibi-Sins angehören, als nin "Königin" bezeichnet. Es bleibt fraglich, ob es sich hier um dieselbe Person handelt, die zur gleichen Zeit wohl kaum Königstochter und Königin sein konnte, es müsste denn Ibi-Sin seine eigene Tochter geheiratet haben. Vielleicht hatten Mutter und Tochter denselben Namen. Eine andere Tochter Ibi-Sins kennen wir aus einer Jahresformel, gemäss der Tu-ki-in-ḫaṭṭi-mi-ig-ri-ša

dumu-sal-lugal den ensí von Zab-ša-li^{ki} geheiratet hat. — 10. Das Dienstpersonal der Prinzessinnen bestand, soweit wir diesbezüglich unterrichtet sind, zumeist aus Nichtsumererinnen, wenigstens sind die Namen der uns überlieferten Hofdamen nichtsumerische Namen. So heisst die Kinderwärterin (um-me-da) von Ša-at-^{d}Sin, der Tochter Šulgis, Tá-rí-iš-ma-tum (Gen. TrD. 85), und die Kinderwärterin von Me-^{d}KA-DI, der Tochter Bur-Sins, Al-la-ša-ru-um (Legr. TRU. 303). Eine andere Tochter Bur-Sins, Ša-at-^{d}Šul-gi, hatte zur Hofdame (gìm) eine gewisse Um-mi-ṭâbat, die eine einflussreiche Person gewesen sein musste, da sie in eigenem Namen Geschäfte abschliessen und mit dem persönlichen Siegel beglaubigen konnte. Den Text dieses Widmungssiegels haben wir oben in der Liste B sub 5 dem Wortlaut nach zitiert. — 11. Von einem einzigen Fürstensohn erfahren wir, dass er eine höhere Beamtenstelle bekleidete. Laut der Inschrift seines Siegels war Šu-^{d}Sin, der Sohn Šulgis, Statthalter (šagub) von Erech gewesen. Šu-^{d}Šul-gi, der Sohn Bur-Sins, opferte am Tage, wo er das Amt eines gala antrat (ud nam-gala-šè in-tur$_5$-ra), 3 fette Schafe und 2 Böcke (Pinch. Man. 13). Als anše fungieren Iš$_4$-tár-il-šu (Pinch. Man. 57), Lú-^{d}Nannar (Schn. DDU. 105), Lú-^{d}Sún-zi-da (ITT. IV 8048) und Šu-^{d}Adad, der Sohn der Tochter Bur-Sins Ša-at-Ma-mi (Jean ŠA VII). Den Empfang von eingelieferten Opfertieren bestätigt (dub) Šu-Iš$_4$-tár (Langd. TAD. 61). — 12. In etwa dürfte es befremden, dass sowohl dumu-lugal als auch dumu-sal-lugal in den sogenannten Provisionslisten anzutreffen sind, wo ihnen wie den anderen Kurieren ein entsprechender Lohn in Naturalien ausbezahlt wird. So I-din-^{d}Sin (Lau OBTR. 87), Na-bí-^{d}Sin (ITT. II, I 939), Na-di (Gen. TrD. 81), Púzur-^{d}Sin (Nik. IV 350), Šar-ru-um-ì-lí (ITT. V 9690), Šu-^{d}Sin (ITT. V 9700), Ur-^{d}Nannar (Huss. ST. II 85), Ur-^{d}Nin-sún (Jean ÉDU. VI), Ur-^{d}Nin-šubur (ITT. II, I 756), Ur-^{d}Sin (Gen. TrD. 81). Bei den dumu-sal-lugal-Posten der entsprechenden Provisionslisten fehlt der Personenname: Huss. ST. II 1 rev. III 4; RTC. 384; ITT. II, I 4097; ITT. V 9544. — 13. Die Opfergaben der Mitglider des Königshauses zeichnen sich sowohl an Quantität als an Qualität in Nichts vor denjenigen anderer Mitbürger aus. Denn neben den Provisionslisten sind es noch die Urkunden über Einlieferung von Opfergaben und Stiftung von Weihegeschenken, in denen die oben zusammengestellten und besprochenen Angaben über die "Königskinder" des Herrscherhauses von Ur III enthalten sind.

lâ'irânu, lâ'iriânu

B. Meissner – Zeuthen bei Berlin

In dem Nergalhymnus K. 4995 (Haupt, ASKT. 124 f.) und K. 4618 (IV R. 30, Nr. 1) umschreibt und übersetzt der Bearbeiter desselben, Bollenrücher, (LSS. I, (6), 44), Stück II, Z. 41 f. [zú.úḫ.ḫ]a a.nim.ma me.ri.kúr dug$_4$.ga.na:ni = [*šin–na*] *ku–šá–a ina la i–ri a–ni te–ti–ḳu* : [*i–ti–ḳ*]*u* " den giftigen [Zahn] in unzugänglichem Gebiet (?) des Himmels entferntest du: [entfernten si]e (?) ". Diese Übersetzung des *la i–ri a–ni*, die garnicht weiter erklärt wird, wird aber kaum richtig sein, und wir müssen uns nach einer anderen Erklärung umsehen. Die Ergänzung [*šin–na*] *ku–šá–a* wird übrigens nach Reisner, SBH., Nr. 7, 1 f.; Haupt, ASKT. 81, 27 f. trotz des Einspruches Landsbergers, *Fauna* 120, Anm. 2 richtig sein. *etêḳu* wird nach dem sumerischen me.ri.kúr " den Weg verändern " von Bollenrücher richtig aufgefasst sein; vgl. dazu ib. Z. 39 f. me.ri.sig = *mêsu*. Aber die Lesung *la i–ri a–ni* und die Übersetzung " in unzugänglichem Gebiet (?) des Himmels " passt zu dem sumerischen a.nim.ma ganz und garnicht. Es fehlt im Sumerischen die Negation (entsprechend semitischem *lâ irî*), und sumerisch a.nim kann eigentlich nichts anderes als " Hochwasser " bedeuten.

Glücklicher Weise treffen wir dieses sonderbare Wort noch an einer anderen Stelle, nämlich Reisner, SBH., Nr. 28, Rs. 16 f. (zum Text vgl. auch Zimmern, VS II, Nr 2, Z. 8), die von Langdon, *Bab. Lit.* 117 f. behandelt ist. Hier kommt Langdon, zu der Übersetzung " clay " für das Wort *la–a–i–ra–a–nu*, wie er die Zeichen verbindet (since the clay is gone the shore is destroyed). Aber auch diese Auffassung wird nicht angehen; denn der Zusammenhang erfordert eine andere Bedeutung; vgl. a. a. O., Z. 15 ff. íd.da nu.me.àm a.mi mu.un.ul.ul = *ina ba–lu na–a–ri a–gu–ú it–ta–ki–ṗa* | a.na (?; nach IV R. 30, Nr. 1, 15b vielleicht besser nim zu lesen).úḫ.ku (?; Langdon liest ki) nu.me.a ki.a ba.an.gul.la = *ina ba–lu*

la–a–i–ra–a–nu kib–ri ú–tab–ba–bi–bit. Diese letzte Verbalform ist gewiss ein Schreibfehler für nach dem Ideogramm g u l zu erwartenden *ú–tab–bit* (II, 2 von *abâtu*). Da *lâ'irânu* parallel zu *nâru* " Kanal " steht, und das Ideogramm a . n i m, wie wir gesehen haben, auf eine Bedeutung wie " Hochwasser " hindeutet, wollen wir sehen, ob wir mit dieser Bedeutung auskommen.

Tatsächlich wird nun in den von v. Soden, ZA. NF. IX, 233 ff. veröffentlichten lexikalischen Texten Nr. 51 und 60 das Wort *la–i–ra–nu* durch *mû pa–ši–ru–tu* und *mi–li kiš–šat* erklärt, bedeutet also wirklich " Hochwasser ". Die beiden schwierigen Stellen sind also zu übersetzen: 1) den Gift (?)[zahn] ([1]) hast du im Hochwasser entfernt: h[aben sie entfern]t; 2) ohne Kanal ist die Flut losgebrochen; ohne Hochwasser ist das Ufer vernichtet.

Was die Etymologie des Wortes angeht, so wird Langdon, a. a. O. 117, Anm. 7 recht haben, es mit *lêru* " Speichel, Schlamm ", hebr. רִיר, aram. ܪܝܪܐ, arab. رَيْر zusammenzustellen.

([1]) Vielleicht bezeichnet auch an dieser Stelle *kušû* ein Tier: Krokodil (?), Haifisch (?), Waran (?).

Woran starb König Era-imitti von Isin?

A. Ungnad – Falkensee b. Berlin

In der Chronik 26472 (King, *Chron.*, II, S. 12; Rs. 8 ff.) und 96152 (ebd., S. 16; Vs. 1 ff.) wird bekanntlich berichtet, dass der König Era-imitti von Isin seinen Gärtner Illil-bâni als Ersatzfigur (*ana ṣalam nisagilê*) auf den Thron setzte, dass ersterer aber unerwartet starb und letzterer "vom Throne, auf dem er sass, nicht aufstand" (1) und selbst König wurde. Der Anlass der Rollenvertauschung war wohl nicht durch Neujahrsgebräuche gegeben, wie man anzunehmen pflegt, sondern durch eine Finsternis, die den Tod des Königs von Akkad ankündigte. Parallelen haben wir dazu aus Briefen der Sargonidenzeit, worüber A. Schott (ZA 47, S. 112f.) gehandelt hat. Wenn meine Ansetzung der Hammurapi-Dynastie richtig ist (—1893 bis — 1594), so fällt die Thronbesteigung des Illil-bâni um das Jahr —1867, und tatsächlich fand nach P. V. Neugebauer (*Spez. Kanon d. Mondf.*, in *Ergänzungsheften z. d. Astr. Nachr.*, Kiel 1934) eine Mondfinsternis von 21. 5 Zoll am 2. November —1867 statt.

Woran starb aber Era-imitti? Wir lesen: $^{I\,d}Era^{ra}$-*i-mit-ti ina êkalli-šú pap-pa-su im-me*-UD *ina sa-ra-pi-šú im-tu-ut.* Dies übersetzte King (mit Bedenken) frei "he died by bis own weapon", Meissner dagegen (*Bab. und Assyr.*, I, S. 200): "Da wurde dem E. in seinem Palaste ein Brei gemacht, und als er ihn schlürfte, starb er". Auch King fasst *im-me*-UD als Verb und liest *im-me-ḫiṣ* (ohne Bedenken). Es fällt aber auf, dass dieses Verb mit dem folgenden *imtût* nicht durch *-ma* verbunden ist, wo hier gerade die Folge angegeben werden sollte. Daher möchte ich vorschlagen zu lesen: *pap-pa-su em-me-tú ina sa-ra-pi-šú.* Dann ist *sarâpi* ein Verb (Infinitiv) und *emmetu* ein Adjektiv (*emmu* "heiss") zu *pappasu*, das feminin sein müsste, wofür allerdings kein Beispiel vorliegt. Aber soviel ich sehe, kommt das Wort in der Bedeutung "Brei" o. ä. nur isoliert vor (2), sodass über das Geschlecht nichts auszumachen ist.

Was aber *sarâpu* bedeutet, lässt sich aus anderen Stellen nicht entnehmen. Auch UMBS V 106, Kol. I 21 ergibt nichts:

[ri]-ig PA+KAB+DU *sa-ra-pú ša* GU (kaum ŠE, wie Deimel liest)
MIN MIN *ḫa-d/ṭa-pú ša* GU.

Auch die Ableitungen von *srp* helfen nicht weiter. Bekannt ist, besonders aus neubabylonischen Texten, *sirpu* "Scheere (zur Schafschur)", auch *sirapu* geschrieben, und *sirpu* in kassitischen Texten neben *peṣû, ṣalmu* und *sâmu*, das wohl mit Torczyner (*Altbab. Tempelrechnungen*, S. 63 u. 125) eine Farbe ("grau"?) bezeichnen dürfte. Nicht hierher gehört gewiss der Titel *šá si-ri-bi* (stets mit *bi* geschrieben), wozu ausser den von Torczyner (a. a. O., S. 125) angeführten Stellen besonders noch King, *Bound. Stones*, S. 86, Z. 7 zu vergleichen ist, wo auch ein *šá si-ri-bi* erwähnt wird. Einen Zusammenhang aller dieser Wörter vermag ich nicht festzustellen.

An unserer Stelle kann man daher nur raten, was gemeint ist mit "er starb infolge seines .....ens einen heissen Brei". Ich denke mir, dass der König sich entweder an einem heissen Brei die Kehle verbrannte oder sich daran "verschluckte", sodass ihm der Brei in der Kehle stecken blieb und er erstickte. Vielleicht kann ein Kollege aus seinen Sammlungen etwas Passendes beisteuern; man möchte wirklich wissen, wie der Tod vor sich gegangen ist. Die syntaktische Konstruktion scheint mir aber sicher zu sein.

(1) So BM 96152, wo zu konstruieren ist: *ina* ^{iš}*kussé ú-ši-bi* "auf dem Thron, wo er sass". Wie oft im Neubabylonischen, ist hier das *-u* des Subjunktivs, das wohl nur als unbestimmter Vokal (etwa wie ein Schwâ mobile) gesprochen wurde, inkorrekt, aber nicht infolge von Vokalassimilation, mit *-i* wiedergegeben worden; vgl. z. B. [*ki*]... *lá it-tan-ni* VS VI 185, 14. Dagegen BM 26472: *I. šá ina* ^{iš}*kussé ú-ši-bi* "I., der auf dem Throne sass".

(2) So u. a. auch II R 60, 46/47 a: *i-ku-ku ina ka-ra-ši u bi-iq-na šá kur-ki-i ina pap-pa-si ta-pat-tan* "Fischtran in Lauch und ausgerupfte Hühner(federn) in Brei wirst du frühstücken". Zu *ikúku* vgl. die ungenaue Angabe: (ḫa-ab) ḪAB *šá* I(lies NI).ḪAB: *i-ku-ku:* "das Zeichen ḪAB ist ḫab zu lesen in NI(!).ḪAB *ikuku* ("Stinköl")"; s. Meissner, MAOG 11 1/2, S. 103 (VAT 10172, Kol. II 10). CT 12, 25, Z. 53a ist richtig NI.ḪAB *i-ku*(!)-*ku*(!) zu lesen; s. Langdon, RA 33, S. 193 f. Da auch NI.ḪA "Fischöl" = "Tran" im Sumerischen ì-ku-[ḫ]a zu lesen ist (Chiera, *Sum. Lex. Texts*, Nr. 11, Kol. II 7) wird akkad. *ikúku* aus sum. ì-ku a(-k) "Öl des Fisches" entstanden sein.

Bemerkungen zum *bît-rimki*-Ritual

A. Ungnad – Falkensee b. Berlin

Über die Zeremonien, die zur Heilung des kranken Königs im "Waschraum" (*bît-rimki*) vorgenommen wurden, um die bösen Mächte, denen man die Krankheit zuschrieb (wie Hexen, überirdische Gewalten u. dgl.), zu bannen, sind wir dank Zimmern, Rit. 26 besser unterrichtet, als das bei ähnlichen Zeremonien der Fall ist. Die des *bît-rimki* zerfallen in zwei klar geschiedene Teile: 1. einen vorbereitenden, in dem es darauf ankommt, alles für das Ritual Nötige einzurichten, und 2. die eigentliche Behandlung des Kranken. Teil 1 hat Rit. 26 zur Grundlage, Teil 2 den Text Myhrmann, UMBS I 1, Nr. 15, den Kunstmann, *Die babylonische Gebetsbeschwörung* (LSS, N. F. II) eingehend behandelt hat (S. 74 ff.). In beiden werden zahlreiche Gebetsbeschwörungen mit ihren Anfangszeilen zitiert, aber nicht in ihrem vollen Wortlaut mitgeteilt. Dies geschieht vielmehr auf ergänzenden Tafeln, die sämtlich als zum Ritual des *bît-rimki* gehörig gekennzeichnet waren, soweit die Unterschriften uns erhalten sind. Die Tafeln des 1. Teiles tragen (wie Rit. 26 und King, *Magic*, Nr. 1) die Unterschrift *ṭuppu x*-k a m *bît-rimki*. Die des 2. Teiles dagegen werden als [*ṭuppu* .....] *bît-rimki x*-k a m (IV R 17, Rs. 32; S 690 = Schollmeyer, *Šamaš*, Nr. 20, Rs. 6) bezeichnet. Ob hier hinter [*ṭuppu*] mit Kunstmann [i n i m – i n i m – m a] zu ergänzen ist, bleibt fraglich. Das ist jedoch aufgrund von Myhrmann, Nr. 15 sicher, dass der 2. Teil in 7 Unterteile zerfällt. Es ist infolge des schlechten Erhaltungszustandes dieses Textes unsicher, ob es sich dabei um 7 Tage oder um 7 Zeremonien handelt. Auch dieser 2. Teil, der die eigentliche Behandlung des Königs zum Thema hat, nennt die abwechselnd vom Beschwörungspriester (*mašmašu*) rhythmisch zu rezitierenden sumerischen Beschwörungen und die vom König herzusagenden akkadischen nur mit der Anfangszeile. Daneben gab es besondere Tafeln, die ich als "Agenden" bezeichnen möchte, in denen

die einzelnen Beschwörungen vollständig wiedergegeben werden, und zwar, wie wir soeben bemerkten, mit der Unterschrift [*tuppu* . . . .] *bît-rimki x*-k a m . Da Kunstmann das Material eingehend behandelt hat, verweisen wir auf seine Arbeit (S. 74 ff.).

Die Anordnung der Tafeln des 1., vorbereitenden Teiles ist dagegen von Kunstmann nicht so klar herausgearbeitet, sodass einige ergänzende Bemerkungen am Platze sind. Diese Tafeln haben, wie gesagt, die Unterschrift *tuppu x*-k a m *bît-rimki*.

Die erste Tafel ist das Ritual 26 (s. Kol. VI 53). Sie trägt den Folgeweiser für die zweite Tafel: u_4 maḫ-àm an edin-na DU-a. Diese Beschwörung wird im Rit. 26, Kol. II 22 als die erste (1) einer ganzen Reihe mit ihrer Anfangszeile zitiert. Wenn auch diese zweite Tafel nicht in extenso erhalten ist, so ist es doch klar, dass Tafel 2 ff. der Serie *bît-rimki* die im Ritual 26 zuerst zitierten Beschwörungen in vollem Wortlaut brachten. Leider weist Ritual 26 gerade hier erhebliche Lücken auf, sodass wir nicht feststellen können, welche Beschwörungen noch auf Tafel 2 und 3 standen. Der Rest der letzteren ist jedoch als K 3392 (Bez., *Cat.*) erhalten; sie trägt die Unterschrift *tuppu 3*-k a m *bît-rimki* und hat den Folgeweiser *šiptu ga-áš-ru šu-pu-ú e-tel* [. . . . .]. Auch K 6028 (IV R, S. 5 Add.) hat den Folgeweiser *šiptu ga-áš-ru šu*-[. . . . .], während die Tafelnummer abgebrochen ist. Wir sehen aber aus den erhaltenen Zeilen, dass die 3. Tafel mit einer Gebetsbeschwörung an das personifizierte Getreide, *dNissâba* (2), endete. Auch wenn im Ritual 26 davon nichts mehr erhalten ist, so ergibt sich doch, dass auf Tafel 2 und 3 im wesentlichen solche Beschwörungen standen, die Kunstmann als "Kultmittelgebete" (S. 80 ff.) bezeichnet.

An wen das erste Gebet der 4. Tafel gerichtet war, lässt sich zunächst nicht ersehen. Keinesfalls dürfen wir hinter *e-tel* nach Marduk-Gebeten [*Eridu*] ergänzen, wie das Kunstmann, S. 82 tut;

(1) Es ist mir sehr unwahrscheinlich, dass in Kol. I 10 und 17 Zitate zu ergänzen sind; denn es wäre unerklärlich, weshalb der Folgeweiser die erste unterschlagen haben sollte.

(2) Beachte die Schreibung *dni-is-sa-a-ba* (!, nicht *-ma*) bei Pinches, PSBA 33, S. 86, Z. 28, wo Nissâba der sumerischen Göttin d N u n - b a r - š e - g ù n - n a gleichgesetzt wird, die auch in den Götterlisten als Nissâba erklärt wird; vgl. Deimel, *Pantheon*, Nr. 2358 unter d N u n - m a š - š e - g ù n - n u . Dass statt MAŠ aber b a r zu lesen ist, zeigt der altsumerische Text Barton, *Sumerian Rel. Texts*, Nr. 4, Kol. I 12: d N u n - b a r (!) - š e - g u (!) - n u .

denn wir erwarten hier ein Gebet an Anu (so richtig Kunstmann, S. 60) aufgrund von Ritual 26, Kol. III 35 ff. und Anu ist nicht "Herr von Eridu". Ob Uruk oder etwas ganz anderes bei uns zu ergänzen ist, lässt sich nicht entscheiden.

Wie Kunstmann (S. 60) bereits gesehen hat, enthielten die Tafeln unserer Serie (1) je vier Gebetsbeschwörungen. Da nun King, *Magic,* Nr. 3 und 4 die Götter Ea, Damkina, Nimurta (2) und Gula (3) behandeln, liegt es nahe, für die vierte Tafel die Götter Anu, Antu, Illil und Nillil anzusetzen; sie ist also die weitere Ausführung der im Ritual 26, Kol. III 35 ff. gegebenen Stichzeilen. Somit muss King, Nr. 3 und 4 die 5. Tafel darstellen.

Im Ritual 26 folgen auf Ea, Damkina, Nimurta und Gula in Kol. III 52 ff. Sin, Ištar, Nabû und Tašmêtu. Die ausführliche Überlieferung der Gebetsbeschwörungen bietet, wie auch Kunstmann sah, King, *Magic,* Nr. 1. Diese Tafel muss demnach die sechste sein. In der Unterschrift (Z. 53) hat der Schreiber die Zahl fortgelassen, wohl weil er seiner Sache nicht sicher war. Wir dürfen aber getrost ergänzen: *ṭuppu* (*6*–)k a m *bît rim-ki*!

Im Ritual folgen nunmehr (III 60 ff.) Nusku, Zappu (Plejaden), Sibazianna (Orion) und eine nicht mehr festzustellende Sterngottheit, die vielleicht — wegen seiner besonderen Bedeutung — der Sirius (*mul-kak-si-sá*) sein könnte. Da aber eine ausführliche siebente Tafel mit Gebetsbeschwörungen an Nusku, Plejaden, Orion [und Sirius (?)] bisher nicht nachzuweisen ist, so bleibt das Ende der 7. Tafel noch ungewiss, ebenso wie der Inhalt der folgenden Tafeln, für die Ritual 26 keinen Anhalt bietet.

(1) Die babylonische Rezension der Zeit des Šamaš-šumu-ukîn hatte vielleicht für jede Tafel nur e i n e Gottheit; vgl. Myhrmann, Nr. 17.

(2) Statt schraffiertem ^{d}IB ist III 59 sicher *a*[*p-l*]*u* zu lesen! So auch King, *Magic,* No. 2, Z. 11; vgl. *aplu dan-nu* als Bezeichnung Nimurtas KAR 76, 9.

(3) King, *Magic,* Nr. 4, 24 lies mit Ritual 26 (III 51) *šamê*^{e} [^{d}*A-nim*] statt *šamê*^{e} [*ellûti*^{meš}].

Die erste Gesamtdarstellung der churritischen Grammatik

Johannes Friedrich – Leipzig

Die Erschliessung der churritischen Sprache ist in den Jahren kurz vor Beginn des gegenwärtigen Krieges in ihr entscheidendes Stadium getreten. Eine Förderung der lexikalischen Kenntnisse war verheissungsvoll mit dem Artikel von C.-G. von Brandenstein in ZA NF 12 (46, 1940), S. 83-115 begonnen worden, der leider nach Lage der Dinge nicht so bald eine Fortsetzung finden wird. Die lexikalische Erschliessung des Churritischen hat auch mit wesentlich grösseren Schwierigkeiten zu kämpfen als etwa seinerzeit die Parallelforschung auf hethitischem Gebiete, mit der ein Vergleich nahe liegt. Das ist zum Teil in dem geringeren Umfange und der grösseren Einseitigkeit der meist religiösen Texte, zum grösseren Teile aber in der fast rein phonetischen Schreibweise der churritischen Texte begründet. Diese bietet zwar, wieder an der hethitischen Parallele gemessen, den Vorteil, dass wir alle churritischen Wörter, auch Zahlen, Götternamen usw., in ihrer wirklichen Aussprache kennen lernen, während sie im Hethitischen z. T. durch Ideogramme verdeckt sind, aber andererseits entfällt mit den Ideogrammen ein wichtiges Hilfsmittel, in den Sinn unbekannter Textstellen einzudringen; waren es doch gerade die zahlreichen Ideogramme, die in den Anfängen der hethitischen Forschung den Sinn der Wörter enthüllten, deren Aussprache sie uns vorenthielten. So wird die churritische Wortforschung auch in Zukunft einen mühevollen Weg zu machen haben, und jeder lexikalische Gewinn ist dort besonders dankbar zu begrüssen.

Der Erschliessung der churritischen Grammatik hatte von Brandenstein bisher keine besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Hier wollte seinerzeit der Verfasser dieser Zeilen einsetzen, und seine *Kleinen Beiträge zur churritischen Grammatik* (= MVAeG 42, 2, Leipzig 1939) bedeuteten wenigstens die Wiederaufnahme der Arbeit auf

einem lange vernachlässigten Gebiete. Ehe der Verf. seine Arbeit fortsetzen und zu einem umfassenden Gesamtbild der churritischen Grammatik gestalten konnte, ist aber auch die amerikanische Forschung nicht untätig geblieben, die ja schon von der ihr besonders nahe liegenden Bearbeitung der Nuzi-Texte her dem Churritischen ein lebhaftes Interesse entgegenbrachte. Einen Auftakt dessen, was wir hier zu erwarten hatten, bildeten schon Speisers Bemerkungen zu einigen churritischen Zahlwörtern und zum Verbum der Nuzi-Texte in der Bearbeitung von Nuzi-Texten durch Pfeiffer und Speiser unter dem Titel *One Hundred New Selected Nuzi Texts* in AASOR 16 (1935-36). Eine wichtige Fortsetzung zu des Verf.s *Kleinen Beiträgen* bildeten dann Speisers *Studies in Hurrian Grammar* (JAOS 59, 1939, S. 289-324), die vor allem die passivische Verbalauffassung und die scharfe Scheidung transitiver und intransitiver Verben im Churritischen klar gestellt haben. Auch Goetze hat sich an der weiteren Aufhellung des churritischen Verbums erfolgreich beteiligt mit den Artikeln *An Unrecognized Hurrian Verbal Form* (RHA 5, fasc. 35, 1939, S. 103-108), *'To come' and 'to go' in Hurrian* (*Language* 15, 1939, S. 215-220) und in einer Auseinandersetzung mit Speiser über die passivische Verbalauffassung unter dem Titel *The Hurrian Verbal System* (*Language* 16, 1940, S. 125-140). Weiter hat sich Goetze anch um das churritische Nomen bemüht in einem Artikel *The n-Form of the Hurrian Noun* (JAOS 60, 1940, S. 217-223), wie vor allem in einem für 1940 in der RHA 5 (fasc. 39, S. 193-204) vorgesehenen, aber infolge der Ungunst der Verhältnisse bisher noch nicht erschienenen Aufsatz *The Genetive of the Hurrian Noun*, der weit mehr bietet, als der anspruchslose Titel vermuten lässt, nämlich den ersten Gesamtüberblick über die churritische Nominalflexion.

Und schliesslich ist als Zusammenfassung der vorhergehenden Einzeluntersuchungen im Jahre 1941, etwa um die Zeit des Kriegsbeginns mit Amerika, Speisers *Introduction to Hurrian* als 20. Band der AASOR erschienen. Aber dieses Buch fasst nicht einfach als eine Einführung eigene und fremde Vorarbeiten zusammen, sondern ist tatsächlich die erste gross angelegte Gesamtschau über das weite und vielverschlungene Gebiet dieser für europäische Begriffe so fremdartigen Sprache, gleich wertvoll durch zahlreiche, sorgfältig durchgeführte, Einzeluntersuchungen wie durch die grossartige Synthese des bisher nie in dieser Form als Einheit behandelten Gebietes und auch durch die sichere Einfühlung seines Verfassers in ein uns recht fern stehendes

Sprachempfinden (1). Wohl bringen es die Umstände mit sich, dass sich auch Speiser an vielen Stellen mit vorläufigen, noch nicht bis ans Ziel führenden, Ergebnissen begnügen muss, wohl bleibt das Missverhältnis unseres Textverständnisses zwischen einer Reihe gut oder leidlich verständlicher Stellen des Mitannibriefes (neben denen allerdings noch ganz oder fast ganz unverständliche Stellen selbst in diesem bisher am längsten und stärksten durchgearbeiteten churritischen Sprachdenkmal stehen) und der noch fast vollkommen unverständlichen Masse der religiösen Texte aus Boğazköy, Ugarit und Mari auch nach Speisers Arbeit durchaus bestehen, trotzdem aber ist sein Buch nicht nur der erste grosse Wurf auf diesem Neuland, sondern vor allem auch die feste Grundlage, ohne die zuverlässige Einzeluntersuchungen zur churritischen Grammatik in Zukunft einfach nicht denkbar sind. Um so ungünstiger trifft es sich, dass Speisers Buch infolge der Kriegsverhältnisse für die nächsten Jahre noch eine grosse Seltenheit in Europa darstellen dürfte. Der Verf. möchte deshalb den glücklichen Umstand, der ihm dieses Buch zugänglich gemacht hat, auch für andere Forscher nutzbar machen und gibt auf den nächsten Seiten einen zwar knappen, aber hoffentlich ausreichenden Überblick über das neue Bild, das wir uns nunmehr aus Speisers Buche über die churritische Grammatik machen können. Ein Eingehen auf Einzelheiten verbot leider die Rücksicht auf den Umfang von 254 Paragraphen auf 230 Seiten dieses Buches, doch ist der Verf. auf Wunsch auch gern zu genaueren Auskünften über Einzelheiten bereit. Auch auf den allgemein-sprachlichen Charakter des Churritischen (und seine Verwandtschaft mit dem Urartäischen) ist aus demselben Grunde nicht eingegangen. Zum polysynthetischen (agglutinierenden) Charakter wenigstens der churritischen Nominalflexion habe ich mich an anderer Stelle geäussert.

Nach einem einleitenden Kapitel I über die auch anderswo zusammengestellten churritischen Sprachdenkmäler (2) (§§ 1-9) behandelt Speiser in Kapitel II zunächst Schreibung und Aussprache (§§ 10-59). Von den allgemeinen Paragraphen dieses Kapitels sind vor allem §§ 14 und 15 wichtig, die das Verhältnis des

(1) Diese gute Einfühlung im fremdes Sprachempfinden, die auf eingehende allgemein-sprachliche Schulung Speisers schliessen lässt, sei im Gegensatz zu der recht willkürlichen " kaukasologischen " Methode Borks besonders hervorgehoben.

(2) Z. B. vom Verf. dieser Zeilen in JEOL 6 (1939) S. 91.

hethitischen Syllabars zu dem churritischen behandeln. Schon längst war beobachtet worden, dass die hethitische Keilschrift nicht auf die ihr geographisch benachbarte und zeitlich vorangehende der kappadokischen Texte und auch nicht auf die Keilschrift der altbabylonischen Zeit zurückgeführt werden kann, sondern nur auf eine Schrift der noch früheren altakkadischen Zeit (1). Diese auffallende Tatsache erklärt nun Speiser so, dass die altakkadische Keilschrift zunächst zu den Churritern gekommen und erst von diesen an die Hethiter weitergegeben worden sei. Hervorgehoben sei weiter die Übereinstimmung der Ansichten Speisers und des Verf. darüber, dass in den churritischen Texten in ugaritischer Schrift $\mathring{s}$ (in Speisers Transkription $\bar{s}$) und $\check{z}$ (bei Speiser $\bar{z}$) als stimmlose und stimmhafte Entsprechung einander gegenüberstehen (Speiser, § 18; Verf., *Orientalia* NS 12, 1943, S. 6 ff.). Schwierig bleibt, wie auch Speiser § 22 hervorhebt, die Frage der Vokalquantität. Dass bestimmte Vokale im Mitannibrief doppelt, z. T. sogar dreifach, geschrieben werden, kann nicht einfach als Bezeichnung langer Vokale gewertet werden, doch steht die Erklärung dieser Pleneschreibungen noch aus.

Speiser nimmt für das Churritische die fünf Vokale *a, e, i, o, u* in Anspruch. Aus dem Wechsel der Schreibungen *i–nu(–ú)–ni–e–e–ni–i–in* und *i–nu–ú–ma–a–ni–i–in, i–i–al–la–a–ni–i–in* und *i–i–al–li–e–ni–i–in* im Mitannibrief schliesst er § 24 darauf, dass eine Art des churritischen *a* zur Aussprache als *e* neigte, aus dem Wechsel von ^{d}*Ni(–i)–na–at–ta* und ^{d}*Ne–na–at–ta* in Boğazköy (2), dass eine Art des *e* sehr geschlossen, also nach *i* hin neigend, gesprochen wurde (3) (§ 25). Die strenge Unterscheidung auch von *ú* und *u* im Mitannibrief (4) führt auf einen scharfen Unterschied auch in der Aussprache; Speiser schliesst sich hier der seinerzeit von Bork (5) aufgestellten These an, dass *ú* als *u* und *u* als *o* gesprochen worden sei (§§ 28-31). Dass anlautendes *i̯–* (in Speisers Schreibung *y–*) als *i–i–* geschrieben werden konnte, ergibt sich aus dem Wechsel der Schreibungen *i̯a(–a)–*

(1) Vgl. Forrer, 1, BoTU S. 3*; Götze, ZA NF 6 (1931) S. 72 f.; Landsberger und Güterbock, AfO 12 (1937) S. 56 f.

(2) Aber nur dort; der Mitannibrief scheidet streng zwischen *e* und *i*.

(3) Ähnlich im Hethitischen (Verf., *Heth. Elementarbuch*, I, § 10).

(4) Nur im Churritischen von Boğazköy (wie im Hethitischen; Verf., *Heth. Elementarbuch*, I, § 12) werden *ú* und *u* gelegentlich verwechselt (C.-G. von Brandenstein, KUB XXVII, Vorwort, S. III; Speiser, § 28).

(5) Bork, *Die Mitannisprache* (= MVAG 14, 1/2, Berlin 1909) S. 14 ff.

la–an und *i–i–al–la/e–* im Mitannibrief (§ 32). Darnach schliesst Speiser auch auf ein inlautendes intervokalisches *–i̯–* in *at–ta–i–i–u̯ə* "seinem Vater" und ähnlichen Formen (§ 33) und entsprechend auf halbvokalisches *–u̯–* (in Speisers Schreibung *w*) in *a–gu–ú–e* "des anderen", *a–gu–ú–a* "dem anderen" (§ 35).

Die Liquidae *r* und *l* und die Nasale *m* und *n* stehen insofern den Vokalen nahe, als sie einen unmittelbar folgenden Verschlusslaut stimmhaft machen (s. zu letzterer Eigentümlichkeit noch unten), z. B. *arti–* (in Ugarit *ard–*) "Stadt", *Ḫalba* (in Ugarit *ḫlb*) "Aleppo" (§ 36). Anlautendes *r* scheint ebenso zu fehlen wie im Hethitischen (1), und auch anlautendes *l* ist zum mindesten selten (§ 38).

Den churritischen Zischlauten hatte Speiser schon eine besondere Untersuchung in JAOS 58 (1938) S. 175-193 gewidmet. Nur die alphabetische Schrift von Ugarit unterscheidet genau die vier Zischlaute *s* und *z*, *s̄* (*ṣ̌*) und *z̄* (*ž*) (2), die babylonische Keilschrift hat nur die drei Zeichen *s*, *z* und *š* zur Verfügung, die in den verschiedenen Quellen nicht ganz gleichmässig verteilt sind (§§ 40 und 41). *s* ist verhältnismässig selten, aber in Ugarit durch *psm*, *usgr* usw., im Mitannibrief durch *pis–* "sich freuen" und *ḫisuḫ–* "kränken" hinreichend gesichert; in Nuzi wechselt es mit *z* und *š*, in Boğazköy wird es vielleicht mit durch *š* dargestellt (§ 42). Dagegen ist *z*, wohl stimmhaftes *s*, in allen Quellen genügend belegt (§ 43). *s̄* oder *ṣ̌* erscheint in babylonischer Keilschrift als *š–* (*s̄mg* = ^{d}*Ši–mi–gi–*) bezw. *–šš–* (*t̄sb* = ^{d}*Te–eš–šu–ba–*). Nach der gleich zu besprechenden Analogie der Verschlusslaute bezeichnet die Doppeltschreibung in babylonischer Keilschrift Stimmlosigkeit, *s̄* ist also ein stimmloser Laut (§ 44). *z̄* erscheint in babylonischer Keilschrift immer als *š*, auch intervokalisch (*p̄z̄zp̄ḫ* = ^{d}*Pi–ša(–i)–ša–ap–ḫi*, *ḫz̄lz̄* = *ḫa–a–šu–li–e–eš*), und dürfte analog der betreffende stimmhafte Laut sein (§ 45 f.) (3).

Dass das Churritische entgegen der Ansicht Borks (4) stimmlose und stimmhafte Laute unterschied, zeigt der feste Gebrauch von *b*, *d* und *g* neben *p*, *t* und *k* in den Texten aus Ugarit (§ 47). Ein Ver-

(1) Verf., *Heth. Elementarbuch*, I, § 31 a.

(2) Noch nicht völlig klar ist das dort gelegentlich geschriebene *ṣ*.

(3) Zum gleichen Schlusse kommt der Verf. dieser Zeilen *Orientalia* NS 12 (1943) S. 9 ff.

(4) *Die Mitannisprache*, S. 15 f.; vgl. auch Bork, *Der Mitanibrief und seine Sprache* (Königsberg 1939) § 21-28.

gleich mit den Schreibungen in babylonischer Keilschrift ergibt nun, dass diese die intervokalischen Mediae durch einfache, die Tenues durch doppelt geschriebene Konsonanten darstellt (1), vgl. einerseits *ḫbt* = ^{d}*Ḫé-bat*, *nbdg* = ^{d}*Nu-pa-ti-ik*, *s̄mg* = ^{d}*Ši-mi-gi*, andererseits *irz̄p* = ^{d}*Ir-šap-pi*, *at* = *at-ta*. Wir können darnach als Paare von Stimmlos und Stimmhaft aufstellen: *p* und *b* (§ 48 f.), *k* und *g* (§ 50), *t* und *d* (§ 51).

Neben dem Halbvokal *u̯* (§ 35) und dem stimmhaften Verschlusslaut *b* (§ 48 f.) ist noch ein labialer Spirant *v* aus dem Wechsel von *u̯ant-* und *pant-* "rechts", ^{d}*Kumarbi* und ^{d}*Kumaru̯i* usw. zu erschliessen (§ 52). Das Nebeneinander von *at-ta-i-u̯u-uš* "dein Vater" und *at-ta-iu̯-u̯u-uš* "mein Vater" führt dann weiter darauf, nach der obigen Analogie von einfacher und Doppelkonsonanz die einfache Konsonanz *-u̯-* als das stimmhafte *v*, die Doppelkonsonanz *-u̯u̯-* als das stimmlose *f* zu nehmen, also **ataifuš* für *attaiu̯u̯uš* "mein Vater" zu sprechen (2) (§ 53). Und neben dem labialen dürfte ein velares Spirantenpaar vorliegen in *turuḫḫi-* (in Ugarit *trḫ-*) "männlich", *aštuḫḫi-* (Ugarit *aštḫ-*) "weiblich" mit stimmlosem *-ḫ-* einerseits, ^{URU}*Ḫalbaḫi-* (Ugarit *ḫlbġ*) "zu Ḫalba gehörig" mit stimmhaftem *ġ* andererseits (§§ 54-59).

Das Kapitel III "Lautlehre" (§§ 60-92a) bespricht eine Anzahl Lautveränderungen, die sich beim heutigen Stande unserer churritischen Kenntnisse beobachten lassen. Unter Beiseitelassung von Kleinigkeiten erwähne ich hier in erster Linie diejenigen davon, die zum Verständnis der Formenbildung wichtig sind.

Treten die Adjektivsuffixe *-ḫi* und *-ḫḫi* an einen *i*-Stamm an, so verwandeln sie das stammauslautende *-i* in *-u* (*-o*): *ašti-* "Frau" *aštuḫḫi-* "weiblich", *Ḫattuḫi* (bezw. **Ḫattoḫe-*) "hethitisch" (§ 61). An *a*-Stämme dagegen treten sie ohne Veränderung an: ^{URU}*Ḫalbaḫi* "zu Ḫalba gehörig", Ländername *Pabaḫḫi* (eigentlich "bergig" und zu *paba-* "Berg"; § 62). Vor der Partikel *-ne-* (u. § 137) schwindet das auslautende *-a* der *a*-Stämme: *pa-ab-ni* von *paba-* "Berg",

(1) Übereinstimmend mit Verf., *Orientalia* NS 12, S. 9 f. Als Parallele dazu darf erwähnt werden, dass manche Forscher annehmen, im Hethitischen seien ursprünglich stimmhafte Verschlusslaute als einfache, ursprünglich stimmlose Verschlusslaute als doppelte Konsonanten geschrieben worden (Sturtevant, *A Comparative Grammar of the Hittite Language*, Philadelphia 1933, § 66).

(2) Ähnlich Bork, *Der Mitanibrief*, § 6.

ti–iš–ni von *tiša–* "Herz" (§ 63). — Schliessendes *–e* von Nominalstämmen und Kasusformen kann vor *–tta–* "mir, mich" und *–lla–* "ihnen, sie" als *–a–* erscheinen: *ḫi–i̯a–ru–uḫ–ḫa–at–ta–a–an* "und (*–ān*) Gold (*ḫi̯i̯aruḫḫi–*) mir (*–tta–*)", *ti–u̯a–a–al–la–a–an* "und (*–ān*) ein Wort (*tiu̯e–*) ihnen (*–lla–*)" (§ 65).

Wichtig ist, dass bei Stämmen und Formen, die auf *r, l* oder *n* (1) + Vokal ausgehen, bei Antritt der nominalen Singularpartikel *–ne,* der nominalen Pluralpartikel *–na,* der Verbalsuffixe *–(i)li* und *–lēuə* der betreffende Vokal schwindet und der erste Konsonant des Suffixes an den nunmehr schliessenden Konsonanten des vorhergehenden Wortes oder Stammes assimiliert wird (2): *niḫari–* "Mitgift", Gen. Sing. mit *–ne–* **niḫar(i)–ne–u̯e* > *niḫar–re–u̯e; eni–* "Gott", Plural **en(i)–na* > *enna; uli–* "anderer", Plural **ul(i)–na* > *ulla; šau̯ala–* "Jahr", Plural **šau̯al(a)–na* > *šau̯alla;* **tadukari–lēu̯ə* "ich will Liebe üben" > *tadukarrēu̯ə,* **kul–(i)li* "ich will sagen" > *kulli* (§ 66).

Gleich dem hethitischen (3) ist auch dass churritische *r* schwach artikuliert und bleibt infolgedessen gelegentlich ungeschrieben: *ḫé–i̯a–un–na* neben gewöhnlichem *ḫé–i̯a–ru–un–na* "alle", *ta–a–du–ka–a–iš* neben *ta–a–du–ka–a–ri–iš* usw. (§ 70). Auch zwischen Schreibung und Weglassung von *n* herrscht gelegentlich Schwanken: *ta–a–ki–ma–a–an* neben *ta–a–an–ki–ma–a–an,* ᵢᴅ*Pu–ra–an–ti* "Euphrat" < akkadisch *Purattu, iš–pa–an–ti* "Köcher" < akkad. *išpatu* (§ 72).

Das Suffix *–š* des Subjektes transitiver Verba schwindet vor *–tta–* "mir, mich", *–tilla–* "uns" und *–lla–* "ihnen, sie": *še–e–ni–iu̯–u̯u–ú–ut–ta–* "mein Bruder mir (mich)", *še–e–ni–iu̯–u̯u–ú–ul–la–a–an* "und (*–ān*) mein Bruder hat sie (*–lla–*) . . . ." (§ 75).

Das *–u̯–* des Genetivsuffixes *–u̯e* und des Dativsuffixes *–u̯a* assimiliert sich einem vorhergehenden Pluralelement *–ž–*: *ši–ni–a–še* "beider" < **šini–* + *–až–* + *–(u̯)e, iš–ta–ni–iu̯–u̯a–ša* "in unserer Mitte" < *ištan(i)–iu̯u̯(u)–* + *–až–* + *–(u̯)a* (§ 81). Das gleiche *–u̯–* verbindet sich mit vorhergehendem Labial zu *–pp–*: ᵈ*Te–e–eš–šu–u–up–pè* "des Teššub" < *ᵈ*Teššub–u̯e, at–ta–i–ip–pa* "deinem Vater" < **atai–iv–u̯a* (§ 82).

Zwischen Formen auf *–n* und konsonantisch anlautende Suffixe tritt ein Hilfsvokal, und zwar *–a–* vor der Partikel *–man*: ᴵ*Ma–ni–*

(1) Bei *m* gilt diese Regel nicht; vgl. *ta–la–me–ni–e–tan* Mit. II 61, *al–du–a–mi–ni–iš* KUB VII 56 II 8 usw.

(2) S. schon Verf., *Kleine Beiträge*, S. 5 f.

(3) Verf., *Heth. Elementarbuch,* I, § 31b.

en–na–ma–an < **Manen* + *–man*, *–i–* vor *–tta–* "mir, mich, *–lla–* "ihnen, sie": *tiš–ša–an–ni–it–ta–an* < **tiššan* "sehr" + *–tta–* + *–n*, *ḫa–ša–a–ši–il–la–a–i–ni–il–la–a–an* "und (*–ān*) er möge sie (*–lla–*) hören (*ḫašašillain*)" (§ 85).

Schliessendes *–n* wird sekundär verdoppelt vor *–a*, das entweder selbst Suffix ist (*ti–ša–a–an–na* < **tiža–n–a*) oder ein Suffix beginnt (z. B. in *–ān* "und"): *I Ma–ni–en–na–a–an* "und den Mane" < **Manen–ān*, ebenso vor *–u–* in *ti–ša–a–an–nu–uḫ–ḫa* (§ 86) sowie gelegentlich in einigen anderen Fällen (§ 86a). Ein Suffix aus Konsonant + *a* kann am Ende einer Wortverbindung seinen Vokal verlieren: **d Galgamišuš–* + *–lla–* > *d Gal–ga–mi–šu–ul*, **aš–te–ni–u̯a–ni–ta* > *aš–te–ni–u̯a–ni–it* (§ 90).

Haplologie begegnet z. B. in URU *Ša–mu–u–ḫi* < **Šamuḫa–ḫi* "zur Stadt Šamuḫa gehörig", in *d IŠTAR–ga–bi–na–šu–uš* *d Na–bar–bi–na–šu–uš* "die (*–n–aš–uš*) von (*–bi–* = Genetivsuffix *–u̯e*) Šauška, die (*–n–aš–uš*) von Nabarbi (*d Nabarbi* haplologisch für **d Nabarbi–u̯e* bezw. **d Nabarbi–bi*) (§ 91).

Besonders gross ist der Gewinn an neuen Erkenntnissen auf dem Gebiete der Formenlehre, die Speiser in Kapitel IV unter dem Titel "Morphologic Elements" behandelt. Er unterscheidet zunächst zwischen "freien Wurzeln" (free roots) und "gebundenen Formen" (bound forms) und meint mit letzteren die oft recht vielfältig zusammengesetzten Flexionsformen (§§ 93-101).

Unter den freien Wurzeln stehen an erster Stelle die Nomina mit den Unterteilen Substantiva (§ 103-108), Pronomina (§ 109-115) und Zahlwörter (§ 116).

Die Stämme der Substantiva endigen gelegentlich auf *–a* (*ela–* "Schwester", *šala–* "Tochter", *šena–* "Bruder", *šau̯ala–* "Jahr", *tiša–* "Herz", *paba–* "Berg"; § 103), am häufigsten auf *–e/i* (*arti–* "Stadt", *ašti–* "Frau", *au̯ari–* "Feld", *eni–* "Gott", *eše–* "Himmel", *tiu̯e–* "Wort", *umini–* "Land"; Adjektiva z. B. *turi–* "unterer", *urḫi–* "wahr", Zahlwort *tumni–* "vier"; § 104), selten auf *–u* (*ašḫu–* "hoch", *uliu̯uru–* "Ausdehnung", *utḫuru–* "Seite"; § 106), auf Diphthonge (*attai–* "Vater", *allai–* "Herrin"; § 107) oder auf Konsonanten (*ḫau̯ur–* "Erde", *muš–* "erhaben"; § 108).

Beim Personalpronomen sind besondere Formen bisher nur für die erste und zweite Person des Singulars zu erkennen, für "ich" drei Stämme: *iša–* in der Form *išaš* des Agentivs (1), *ište–* in dem

(1) So schon Verf., *Analecta Orientalia* 12 (1935) S. 133 f.

Subjektskasus *išten* (1) und *šu–* in den obliquen Kasus, für "du" nur der eine, längst bekannte Stamm *ṷe–*; Pluralformen sind noch nicht bekannt (§ 109). Deiktische Pronomina sind *anti–* "dieser", *anni–* "jener", *agu–* "der eine von beiden" (§ 110), unsicher ist *nuṷe* "er, sie, es" (§ 111). Relativsätze können mit oder ohne die Partikel *i̯a–* beginnen, an die im Singular *–ma/e–*, im Plural *–lla/e–* angehängt wird (§ 112). Das reziproke Verhältnis wird durch *ištani–* bezeichnet (§ 113), unter den Indefiniten sind *uli–* "ein anderer" und der Plural *ḫei̯arunna* "alle, jeder" (§ 114) hervorzuheben.

Wichtig ist Speisers Erkenntnis eines Wortes für "ganz, all(e)" in dem im Mitannibrief häufigen Stamme *šui–*, der gelegentlich als selbständiges Substantiv, häufiger in der attributivischen Verbindung *mana šueni* u. ä., gewöhnlich aber in den besonderen Formen *šuannaman* für den Singular und *šuallaman* für den Plural vorkommt. Churritisch KUR *uminna šuallaman* "alle Länder" und *tiṷena šuallaman* "alle Worte" haben ihre akkadischen Entsprechungen in *mātāti gabbišinama* und *amāte gabbašinama* der akkadischen Briefe Tušrattas (§ 114 a). Noch nicht völlig klar ist ein Pronomen *aṷe–* "irgendein" (§ 115).

Die Zahlwörter für die Einer *šin–* "zwei", *kik–* "drei(?)", *tumni–* "vier", *šinta–* "sieben", *niši–* "neun(?)", *eman–* "zehn(?)", *kiši–* "?" sind schon oft behandelt; *nubi* "zehntausend" ergibt sich nach Lacheman bei Speiser AASOR 16, S. 127 (zu Nr. 90) aus einem unveröffentlichten Nuzi-Text (§ 116).

Bei den Verben werden die zwei grossen Gruppen der Transitiva und Intransitiva äusserlich unterschieden durch den Wechsel der Vokale vor den Suffixen *–kk–* und *–ṷa/e–* (letzteres die Negation) sowie vor dem Element *–b–* in Namenskomposita (§ 117f.). Transitive Verba zeigen dort ein *–i–*, intransitive ein *–u–*; vgl. einerseits von *kat–* "mitteilen" *katikki*, von *ṷər–* "wissen" *ṷərikkunni*, von *ḫisuḫ–* "kränken" *ḫisuḫiṷaen* "er möge nicht kränken" (§ 119), andererseits von *un–* "kommen" *unukk–*, von *tupp–* "mächtig sein" *tuppukku*, von *itt–* "gehen" *ittubin* "er möge nicht gehen" (KUB VIII 61 I 11) (§ 120). In Namenskomposita sind die Verhältnisse etwas variabler, wir haben da von Intransitiven *Unab–Tešup* (mit *un–* "kommen"), von Transitiven aber nicht nur *Ḫašib–tilla*

(1) Dazu ausführlicher Speiser JAOS 60 (1940) S. 265 ff. (mir nicht zugänglich).

(mit *ḫaš-* "hören"), *Akib-Tešup* (mit *ag-* "leiten"), sondern auch *Akab-šenni* u. dgl., wo Speiser ein intransitives *ag-* "vorwärtsgehen" neben dem transitiven *ag-* "leiten" annimmt (§ 122), und ausserdem noch *Ḫašu-keldi* (Nuzi 657, 5), *Tatu-Ḫepa* usw., wo er mit passivischen Formen der Bedeutung "Gehört (ist) Gutes", "Geliebt (ist) Ḫebat" usw. rechnet (§ 123).

Noch nicht völlig durchsichtig ist der Stamm *man(u)-*, der neben deutlich verbalen Formen der Bedeutung "sein, existieren" wie *mannukku, mannulleṷallan* usw. auch pronominale Formen wie *mana šueni, manutan, manuš, manura* usw. aufweist, vgl. auch *manemmaman* "eben (*-maman*) das (ist) . . .". Nach Speiser liegt vielleicht ein altes Pronomen *ma-* "er, sie, es" zu Grunde, das ähnlich wie im Semitischen *šū, šī* bezw. *hū, hī* auch als Kopula dienen konnte (§ 125).

Als Partikeln fasst Speiser alle die Wörter zusammen, die keine Flexion zeigen, sondern höchstens enklitische Wörtchen an sich fügen können (§ 126). Es sind die *u*-Stämme *inu* "wie", *undu* "nun" (1), *au* "siehe" (?), *guru* "wieder", *panu* "?", *šukku* "ferner" (§ 127), die *i/e*-Stämme *ati-* "so" (?), *pati-* "bis zu, soviel wie", *eti-* "betreffs", *ai-* "vor; wenn", *alaše-* "ob" (§ 128), die *a*-Stämme *inna-* "?", *šuga-* "ferner, mit", *uṷa-* "nein, im Gegenteil" (§ 129). Zwischen *a-* und *e*-Stämmen schwankt die Relativpartikel *ṷa/e-* (§ 130), konsonantische Stämme sind *anam* "so", *tiš-šan* "sehr", *pekan* "?" und *zukan* "?" (§ 131).

"Gebundene Formen" besitzt das Churritische in reicher Fülle, denn die vielen Flexionselemente können in grosser Zahl und Mannigfaltigkeit an die Wurzel antreten, wobei eine strenge Reihenfolge eingehalten wird (§ 132f.). Bekannt ist die Wiederholung der Suffixe eines regierenden Wortes auch an dem davon abhängigen Genetiv, die sogenannte Suffixaufnahme, die das Churritische mit kaukasischen Sprachen teilt (§ 133).

Das Nomen kann attributionale, possessivische, kasusbildende, adjektivbildende, verbalnomenbildende und andere Suffixe tragen (§ 134).

Als "attributionale Suffixe" fasst Speiser zusammen:

1) Die Partikel *-ne-* (in ^{d}*Šimigi-ne-š* usw.), in der ich nach langem Zweifel jetzt mit Thureau-Dangin (2) und Goetze (3) eine Art

(1) Wohl Adverb und nicht Konjunktion = "als, wenn".
(2) RA 36 (1939) S. 98 f.
(3) RHA 5 (fasc. 39, 1940) S. 193[3] und S. 200.

bestimmten Artikels im Singular sehen möchte. Ähnlich sagt Speiser § 137 "it has the force of a relational particle"; weiterhin spricht er von "the development of a numerative meaning 'one' into a relative particle 'one that'" und sagt schliesslich "as such it can have the force of an article without necessarily implying definition; but the indefinite connotation is nearer to hand than the definite".

2) Das pluralische Gegenstück dieser Partikel, *–na* (1); *tiu̯e–na* heisst also nicht, wie ich früher meinte, einfach "Worte", sondern "die Worte" usw. (§ 138-141).

3) Das von Goetze RHA 3 (fasc. 39, 1940) S. 203 f. festgestellte Pluralsuffix *–(a)š–* (Speiser *–z̄–*), das vor allem in Verbindung mit Kasussuffixen auftritt (§ 142).

Als Possessivsuffixe setzt Speiser an (§ 143-147):

	Singular	Plural
1. Person	**–if* (d. i. *–iu̯u̯(u)–*) "mein",	**–ifaz̄* (d. i. *–iu̯u̯–aš–*) "unser",
2. Person	**–v* (d. i. *–u̯(u)–*) "dein",	
3. Person	**–i/ya–*, **–di* "sein",	**–i(y)az̄* (d. i. *–iu̯(a)–aš–*) "ihr".

Beispiele: *šena–* (**z̄ena–*) "Bruder", *šeniu̯u̯u–* (**z̄enif(u)–*) "mein Bruder"; *attai–* "Vater", *attaiu̯u̯u–* "mein Vater", *attaiu̯u–* "dein Vater", *attaii–* "sein Vater", *attaiu̯u̯aš–* "unsere Väter"; *tišiašan* < **tiš(a)–iaš–a–n* "in (*–a*) ihren (*–iaš–*) Herzen" (+ Partikel *–n*; s. § 203 ff.).

Indem ich eine Erörterung des schwierigen *–di* für die 3. Pers. Sing., das Speiser im Anschluss an Thureau-Dangin, *Syria* 12 (1931) S. 260 aus dem Ras-Schamra-Vokabular erschliesst, für eine andere Gelegenheit aufschiebe, möchte ich hier nur einige Zweifel an den Pluralformen "unser" und "ihr" nicht unterdrücken (2). Bisher können wir nur Substantiva im Singular mit "mein" und Substantiva im Plural mit "unser" feststellen, also "mein Gott" und "unsere Götter" während uns ein tückischer Zufall noch die Formen "meine

(1) So mit Thureau-Dangin, *Syria* 12 (1931) S. 256; RA 36 (1939) S. 19. Auch hier schliesse ich mich jetzt der Auffassung Thureau-Dangins an.

(2) Übrigens ist sich auch Speiser nach Anm. 105 auf S. 103 f. dessen wohl bewusst, dass unser Material noch nicht ausreicht, um den Unterschied zwischen "mein Vater", "meine Väter", "unser Vater" und "unsere Väter" im Churritischen festzustellen.

Götter" und "unser Gott" vorenthält. Wie ich an anderer Stelle auseinandersetze, rechne ich mit der Möglichkeit, dass diese Formen im Churritischen überhaupt nicht deutlich auseinanderzuhalten waren.

Das Schema der churritischen Kasusflexion nimmt sich nach den Forschungen Goetzes und Speisers nunmehr folgendermassen aus (§ 148. 157):

	Singular	Plural
Subjektskasus	(ohne Endung)	*–aš* (*–az̄*)
Agentiv	*–š*	*–(a)š–uš*
Genetiv	*–u̯e*	*–(a)še* < *–(a)š–u̯e*
Dativ	*–u̯a*	*–(a)ša* < *–(a)š–u̯a*
Direktiv	*–da*	*–(a)š–ta*
Komitativ	*–ra*	*–(a)š–ura*
Lokativ (1)	*–(i̯)a*	*–(a)š–a*
"Stativ"	*–a*	*–(a)š–a*

Zunächst sind einige Erläuterungen zur Terminologie nötig. Als Subjektskasus bezeichnet Speiser die reine Stammform, die ich "Stammkasus" genannt habe. In ihm steht das Subjekt eines Nominalsatzes und eines intransitiven Verbums, aber auch das Subjekt eines "gleichend" (2) ohne Objekt konstruierten transitiven Verbums sowie schliesslich das Subjekt eines passivischen Verbums. In ihm steht aber auch unser direktes Objekt vollständiger transitiver Verbalsätze, die nur nach churritischer passivischer Verbalauffassung als passivische Sätze zu verstehen sind (statt "der König hat den Tempel gebaut" denkt der Churriter "durch den König ist der Tempel gebaut worden"), sodass unser Akkusativobjekt im Churritischen Subjekt ist und folglich im Subjektskasus steht; der Akkusativ als solcher ist daher dem Churritischen fremd. Der Agentiv bezeichnet unser Subjekt vollständiger (objekthaltiger) transitiver Sätze, das aber nach der passivischen Verbalauffassung des Churritischen vielmehr die handelnde Person beim Passivum ist. Der Direktiv oder Richtungskasus bezeichnet das Wohin, der Komitativ das Womit, der Lokativ das Wo. Zum Stativ s. u. § 156.

Beispiele für Kasusformen:

Subjektskasus: *uš–ḫu–ni ši–ḫa–a–la* KUB XXIX 8 IV 27 "das Silber (*ušḫuni*) (ist) rein (*šiḫala*)". *še–e–ni–iu̯–u̯u–ú–e aš–ti u–ni–*

(1) Nach Speiser möglicherweise identisch mit dem Dativ.
(2) Zur Erklärung dieses Ausdrucks s. u. § 246 f.

e–it–ta Mit. III 21 "meines Bruders (Gen. *šeniu̯u̯ue*) Gattin (*ašti*) wird kommen (*unetta*)" (§ 149).

Agentiv: *še–e–ni–iu̯–u̯u–uš–ša–a–an aš–ti ša–a–ru–u–ša* Mit. III 1 "und (*–an*) mein Bruder (*šeniu̯u̯uš*) verlangte (*šaruša*) eine Gattin (*ašti*)", eigentlich "und durch meinen Bruder (*šeniu̯u̯uš*) wurde eine Gattin (*ašti*) verlangt". *a–nam–mi–til–la–a–an . . . e–e–en–na–šu–uš . . . tiš–ša–an tiš–ša–an ta–a–ta–aš–ti–te–en* Mit. I 76-78 "so (*anam–*) "mögen uns (*–tilla–*) auch (*–an*) die Götter (*ennašuš*) sehr sehr (*tiššan tiššan*) lieben (*tataštiten*)", eigentlich "so mögen wir durch die Götter geliebt werden" (§ 150).

Genetiv: SAL*Ta–a–du–ḫé–e–pa–an . . . I*Du–uš–rat–ta–a–u̯e . . . ša–a–la* Mit. III 103f. "Tatuḫepa (1), . . . des Tušratta . . . Tochter (*šala*)". *ni–ḫa–a–ri–a–a–še tup–pí–aš* Mit. III 45 "Tafeln (*tuppiaš* Subjektskasus des Plurals) über Mitgiften (*niḫari–aše*)" (§ 151).

Dativ: *an–til–la–a–an dŠi–mi–i–gi–niš a–ri–e–ta še–e–ni–iu̯–u̯u–ú–a* Mit. I 106 f. "und (*–an*) diese (*anti–lla–*) wird der Sonnengott (*Šimigi–ni–š*) meinem Bruder (*šeniu̯u̯ua*) geben (*areta*)" (§ 152).

Direktiv: *ú–ú–na–a–al–la–a–an še–e–ni–iu̯–u̯u–ta* Mit. I 115 "und (*–an*) sie kommen (*una–lla–*) zu meinem Bruder (*šeniu̯u̯uta*)". In hethitischem Kontext EGIR–*pa–ma* 1 NINDA SIG *dŠar–ri–na–aš–ta pár–ši–i̯a* KUB X 27 IV 8-10 "Darnach (heth. EGIR–*pa*) aber (heth. *–ma*) bricht er (heth. *paršii̯a*) 1 dünnes (heth. Ideogramm SIG) Brot (desgl. NINDA) für die Šarri–Gottheiten (churr. *dŠarri–na–(a)š–ta*)" (2). Direktive des Singulars und Plurals nebeneinander in dem Ugarit-Text Bauer 50 Vs. 3-8: (3) *Šmgnd* (4) *Nbdgd* (5) *Pžžpḫnd* (6) *Ušḫrd* (7) *Alnd* (8) *Ḫdnšt Ḫdlrš*[*t*] = **d*Šimigi–ni–ta dNupatik–ta dPišaišapḫi–ni–ta dIšḫara–ta dAllani–ta dḪute–na–(a)š–ta dḪutellur–ra–(a)š–ta* "für Šimigi, für Nupatik, für Pišaišapḫi, für Išḫara, für Allani, für die Ḫutena(–Götter) (und) die Ḫutellurra(–Götter)" (§ 153).

Komitativ: *it–ta–in–na–a–an pa–aš–ši–i–it–ḫi–iu̯–u̯u–ra* Mit. IV 53 "und (*–an*) er möge gehen (*ittain*) mit meinem Gesandten (*paš–šitḫiu̯u̯u–ra*)" (§ 154).

(1) Zu der überschiessenden Partikel *–n* s. u. § 203 ff.

(2) Parallel zum Direktiv steht der Dativ Plur. (ebenfalls in hethitischem Kontext) KUB XXVII 16 IV 10 EGIR–*ŠÚ–ma* 1 NINDA SIG *A.NA dŠar–ri–na–ša pár–ši–i̯a* "Darnach (heth. EGIR–*ŠÚ*) aber bricht er 1 dünnes Brot für die Šarri–Gottheiten (churr. *dŠarri–na–(a)š–a*)".

Lokativ: ^{d}IŠKUR . . . *e–bar–ni ḫa–ur–ni–i̯a* . . . . . ^{d}[*Ḫé–bat*] . . . *al–la–ni* [*e*]*–še–na–ša* Bo. 9250 I 4 f. (bei C. G. von Brandenstein, ZDMG 91, S. 571[1]) "Teššub . . . , der Herr (*ebar–ni*) auf der Erde (*ḫau̯ur–ni–a*), ... [Ḫebat] . . . . die Herrin (*alla–ni*) in den Himmeln (*eše–na–(a)š–a*) ([1])" (§ 155).

Der "Stativ" ist nach Speisers Untersuchungen eine Form auf *–a*, die — vom Lokativ formal unterschieden ([2]) — zu den Kasusformen in loserer Beziehung steht und ausdrückt, dass etwas in einem bestimmten Zustande ist oder in ihn gebracht worden ist; z. B. ^{I}*Im–mu–u–ri–aš–ša–a–an za!–lam–ši ta–a–nu–u–ša ḫi–i̯a–ru–uḫ–ḫa* Mit. III 106 "und (*–an*) Immuriia hat ein Bild (*zalamši*) aus Gold (*ḫii̯aruḫḫa* "in Gold") gemacht (*tanuša*)". *pa–a–*[*li–*]*ma–a–an ur–ḫa g*[*u–l*']*i–a–a*[*–m*]*a* Mit. II 106 "das Zweifelhafte (*pali–*) aber (*–man*) wird er nicht bezeichnen (?; *guliama*) als wahr (*urḫa* von *urḫi–*)". Die Form begegnet vor allem von Adjektiven auf *–ḫi* und den partizipähnlichen Formen auf *–še*: *e–e–ma–na–a–am–ḫa ta–a–nu–ša–a–ú* Mit. IV 32 "ich machte (*tanušau*) (es) als Zehnfaches (*emanamḫa*)". ^{I}*Gi–li–i–an* ^{I}*Ma–ni–en–na–a–an ḫa–šu–u–ša–ú it–ta–aš–ša* Mit. II 7 "den Gilia und (*–an*) Mane hörte ich (*ḫašušau*) als Gegangene (*ittašša*)", d. h. "ich hörte, dass sie gegangen seien". Wichtig ist auch die Anfügung des "stativischen" *–a* an einen Nominalkomplex auf prädikativisches *–n* (vgl. dazu § 203 ff.), z. B. *še–e–ni–iu̯–u̯u–ú–ul–la–a–an ti–ša–a–an–na ú–ú–ri–a–a–aš–še–na ti–u̯e–e–na*^{MEŠ} Mit. I 107 f. "und (*–an*) die Dinge (*tiu̯e–na*), (die) mein Bruder (*šeniu̯u̯u(š)–*+*–lla–*"sie") von Herzen (*tiša–n–a* wörtlich "gemäss dem, was das Herz ist" ([3])) wünscht (*uria–ššena*)". *aš–ti–i–in–na a–ru–u–ša–a–aš–še* Mit. III 105 "(die) er als Gattin (*ašti–nn–a* wörtlich "als (eine, die) eine Gattin (ist)") gegeben hat (*aruša–šše*)" (§ 156).

Zu den adjektivbildenden Suffixen ist nicht allzu viel zu bemerken. Es handelt sich in erster Linie um das bekannte *–ḫe* (*–ḫḫe*) in *Ḫalpa–ḫi* "zur Stadt Ḫalpa gehörig", *aštu–ḫḫi* "zur Frau (*ašti–*) gehörig, weiblich" (§ 158), ferner um das sehr seltene *–ne–* in *urparinni* "Schlächter" (in Nuzi) (§ 159) sowie um das ebenfalls sel-

([1]) Das churritische Wort für "Himmel" (*eše–*) konnte also ähnlich wie das semitische pluralisch flektiert werden.

([2]) Die Lokativendung tritt an einen vorhergehenden Vokal ohne Lautveränderung an (*ḫau̯urni–a*), die Stativendung nimmt ihn in sich auf (*urḫa*; Stamm *urḫi–*).

([3]) Akkadisch entspricht dem *tišanna* ein *ša libbišu* "das seines Herzens",

tene *-zi* in *ašduzzi* "zur Frau passend", *šeniu̯u̯uzzi* "meinem Bruder angemessen" (1) (§ 160).

Als "Suffixe an Verbalnomina" fasst Speiser mehrere verschiedenartige Suffixe zusammen (§ 161): 1) *-še*, das auch abstrakte Nomina bildet (*šarra-šši* "Königtum" zu *šarri-* "König", *eru̯i-še* "Herrendienst, Lehensdienst" zu *eru̯i-* "Herr"; § 163) und das, an Verbalformen gehängt, wie sich Speiser § 164 ausdrückt, diese "nominalisiert" (2), z. B. GUŠKIN *at-ta-i-u̯u-uš am-ma-ti-iu̯-u̯u-ú-a . . . gi-pa-a-nu-u-ša-a-aš-še* Mit. III 67 f. "Gold (GUŠKIN), (das) dein Vater (*attai-u̯u-š*) meinem Grossvater (*ammati-u̯u̯u-a*) . . . geschickt hat (*gipanuša-šše*)". *ti-u̯e-e-na*MEŠ *ta-a-nu-u-ša-a-aš-še-na* Mit. I 105 "die Dinge (*tiu̯e-na*), (die) er gemacht hat (*tanuša-šše-na*)" bezw. *ti-u̯e-e-e-na ta-a-nu-ša-a-uš-še-na* Mit. I 73 "die Dinge, (die) ich gemacht habe (*tanušau-šše-na*)". Diese Form nimmt etwaige Kasussuffixe eines übergeordneten Nomens an: *tup-pè ni-ḫa-a-ar-ri-e-u̯e a-ru-u-ša-uš-še-ni-e-u̯e* Mit. III 40 f. "die Tafel (*tuppe*) der Mitgift (*niḫar-re-u̯e* < **niḫar(i)-ne-u̯e*, § 66), (die) ich gegeben habe (*arušau-šše-ne-u̯e*)" (§ 162-164). — 2) Noch schwer zu bestimmen ist ein Suffix *-ae*, das im Bereiche des Nomens Adjektiva und Adverbia bildet (*teunae* "viel", *kirai* "lang", *nirae* "schwach", *nirušae* "eilends"; § 165), im Bereiche des Verbums aber anscheinend dem eben genannten *-še* nahe steht; vgl. im Ras-Schamra-Vokabular II 25 *ú-ša-e* = akkadischem Subjunktiv *ibašû* "(welcher) existiert" (§ 166), ursprünglich vielleicht eine Art Gerundium "etwas werdend, zu etwas gemacht" (§ 167). — 3) sind hier die Partizipialendungen *-a*, *-i* und *-u* zu nennen. Im Gegensatz zu den eben genannten Suffixen stehen sie nicht in verbalen, sondern in nominalen Konstruktionen (§ 168). *-a* steht bei den intransitiven Verben der *u/o*-Klasse (§ 120), vgl. *una* neben *unukkalan* von *un-* "kommen", z. B. *[Ma-ni-e-na-an še-e-ni-iu̯-u̯u-ú-[e] pa-aš-ši-i-it-ḫi ú-ú-na* Mit. II 13 f. "und (*-an*) Mane, meines Bruders (*šeniu̯u-e*) Gesandter (*paššitḫi*) kommt (*una* wörtlich" (ist) "kommend)". Partizipiale Geltung wird durch die vollkommen nominale Konstruktion der *a*-Formen erwiesen (§ 169). *-i* steht bei den transitiven Verben der *i*-Klasse (o. § 119), z. B. *pa-aš-ši-na-an še-e-ni-iu̯-u̯u šu-ú-ú-ta* Mit. III 112 f. "und (*-an*) sendend (*paššì-*

(1) Vgl. zu diesem Suffix auch Verf., *Orientalia* NS 11 (1942) S. 350 ff.

(2) Ich habe an anderer Stelle die Funktion so bestimmt, dass es die Verbalform als in einen Relativsatz gehörig bezeichnet.

n–) (ist) mein Bruder (*šeniu̯u̯u*) an mich (*šu–ta*)" (§ 170). *–u* ist bisher nur in Namenskomposita belegt und dürfte das passivische Partizip charakterisieren, sodass ^{SAL}*Ḫašu–kelde* bedeutet "Gehört (ist) Gutes" oder *Agu–šenni* "Geführt (ist) der Bruder" usw. (§ 171). — 4) Einen klaren Infinitiv auf *–umme/i* sieht Speiser in dem Satze [*še–*]*e–ni–iu̯–u̯u–ra–a–ma–a–an ti–ši!–iu̯–u̯a–an te–u–u–na–e tiš–ša–an u̯a–aḫ–ru–um–me* [*ta–a–d*]*u–ka–a–ru–um–me ú–ú–ra–ú* Mit IV 111 f., wörtlich "mit meinem Bruder (*šeniu̯u̯u–ra–*) aber (*–man*) halte ich (*urau*) sehr (*tiššan*) viel (*teunae*) Gutsein (*u̯aḫrumme*) (und) Lieben (*tadukarumme*) in meinem Herzen (*tišiu̯u̯a–n*)". Diese Infinitivform steckt wohl auch in der häufigen churritisch-akkadischen Verbindung *x–umma epēšu* in Nuzi (§ 172).

Ein paar vereinzelte Nominalsuffixe sind schliesslich: *–t–* zur Bildung von Nomina aus Verbalwurzeln: *kel–ti–* "Wohlbefinden", *ar–ti–* "Gabe"; *–uḫli–* zur Bildung von Nomina agentis: *ḫalzuḫlu* "Bürgermeister", *manzatuḫlu* "Polizist", *zilikuḫlu* "Zeuge" (fast nur in Nuzi belegt) und das seltene *–ḫuri* in Berufsnamen (*ammiḫḫuri* "Vertreter(?)", *peniḫuru* "Aufseher(?)" (ebenfalls in Nuzi) (§ 173).

Als "Wurzelerweiterungen" (root–complements) bezeichnet Speiser eine Anzahl Elemente, die — in ihrem Werte noch weitgehend dunkel — an nominale und verbale Wurzeln antreten, ohne selbständig grammatische Beziehungen auszudrücken (§ 174); sie können hier nur ganz kurz und ohne Belege erwähnt werden. Wurzelerweiterungen nominaler Formen finden sich hauptsächlich a) bei adjektivischen Formen auf *–ḫe* und b) bei adverbialen Formen auf *–ae*. Es sind: 1) *–k/g–*: a) *azuzikḫi*, b) *tataraškae*. 2) *–l–*: nur b) *pašalae, teulae* (1). 3) *–n–*: nur b) *pašanae, teunae*. 4) *–p/b–*: a) vielleicht ^{d}*Pišaišapḫi*. b) *enepai, keldinipae*. 5) *–r–*: a) vielleicht *elamirḫena*, b) *ḫašarae*. 6) *–š–(–z̄–)*: *aštašḫi, taḫašḫi*. b) *nirušae, taršuu̯annašae*. 7) *–t/d–*: a) *paššitḫi* "Gesandter". b) *šintatai*. Für Häufung von Erweiterungen vgl. *enarašae, mannupatae, šurambašḫi* usw. (§ 175). Wurzelerweiterungen verbaler Formen (stets unmittelbar hinter der Wurzel und vor den einzelnen Suffixen) sind: 1) *–an–*: *gip–an–* "schicken". 2) *–ant–*: *pis–ant–* "sich darüber (*–ant–*) freuen (*pis–*)". 3) *–ar–* "mit": *pašš–ar–* "mitschicken". 4) *–p/b–* und *–t/d–* einzeln in *naḫḫab* und *naḫḫut*, verbunden in *ur–ḫu–ub–ti–in* Mit. IV 112 "er möge Treue halten". 5) *–aš–*: *ḫaš–aš–* "genau hören". 6) *–o/uḫ–*:

(1) Nach Speiser vielleicht mit der Bedeutung eines Superlativs "besonders viel"; ebenso in Namen: *Urḫa–l–enni* "der Treueste"?

anzanuḫušau, ulluḫuggun, vielleicht auch in *ḫisuḫ-* "kränken". 7) *-aḫ-* (Variante von 6?): *šilaḫušḫa*. 8) *-ugar-*: *ag-ugar-* "abfertigen", *tad-ugar-* "Liebe erweisen" usw. 9) *-l-*: *kati-l-li-ta, tiḫanu-l-letta, ḫaš-aš-ill-il(i)-l(l)a-an* usw. 10) *-m-*: *emana-m-ušau* "ich habe verzehnfacht", *šura-m-ašt-en* "er möge eilen". 11) *-(u)ppa-*: *kat-uppa-nin*. 12) *-t/d-*: *nanatilae, milulatilae*. 13) *-tt-*: *gira-tt-ul-iš* neben *kir-ul-eš* (§ 176). Infixe erscheinen auch in Namenskomposita, vor allem *-b-* (1): *Agi-b-šenni, Una-b-Tešup, Teḫu-b-šenni*, seltener *-l-*: *Urḫa-l-enni*, oder *-š-*: *Eni-š-tae* (§ 177).

Geradezu verwirrend ist die Fülle der Verbalsuffixe (§§ 178-201); sie treten in folgender fester Reihenfolge an die Verbalwurzel: 1) Wurzelerweiterung. 2) Tempuszeichen. 3) Das Element *-št-*. 4) Das Element *-id(o)-*. 5) Klassenzeichen. 6) Die "Zustandbestimmungen" *-kk-* und *-u̯a/e-*. 7) Genusangabe. 8) Aspektzeichen. 9) Moduszeichen. 10) Suffix der handelnden Person. 11) Andere Modifikationen (§ 178).

Als Tempuszeichen dienen für die Vergangenheit *-uš-* (*-oz̄-*) und *-ušt-(-ost̄-)*, für die Zukunft *-ed-* und *-ett-* (§ 180).

-uš- ist reichlich belegt und seit langem bekannt, es steht sowohl bei Transitiven: *šaruša* "er hat verlangt", *arušau* "ich habe gegeben" usw. wie bei Intransitiven: *unuša* "er ist gekommen". *-ušt-* ist seltener und bisher nur bei Intransitiven deutlich: *pisušta* "er freute sich", *iddušta* "er ist gegangen", *unušta* "er ist gekommen", doch steht es in *uš-t[a-a]-nu-u-uš-ta* Mit. II 76 auch mit einem Agentiv, also von einem transitiven Verbum (§ 181).

-ed- steht für die Zukunft in finiten transitiven Formen und im aktivischen Partizip: *[1]Gi-li-i-aš [1]Ma-ni-eš-ša-a-an gu-li-e-ta* Mit. IV 27 "Gilia und (*-an*) Mane wird sagen", *-ett-* bei Intransitiven: *unetta* "er wird kommen" und auch bei Transitiven ohne logisches Objekt: *guletta* "er wird sagen" Mit. IV 60, *šarillitta* "er wird verlangen" Mit. IV 116 (§ 182).

Von dem Perfektzeichen *-ušt-* verschieden ist ein Element *-št-*, das als *-ašt-, -ešt-* (*-išt-*) und *-ušt-* erscheint; vgl. für *-ušt- agukarašten* "er möge abfertigen", *tanašten* "er möge machen", für *-išt- pisantištennan* "und ich will mich freuen", für *-ušt- gipanuluštaššena* "(die) er geschickt hat", *kuzuštiu̯aen* "er möge nicht

(1) Der Wechsel dieses *-b-* mit *-m-* ist nicht ein solcher des Genus, das im Churritischen keinen Ausdruck findet (L. Oppenheim, AfO 12, 1937, S. 37 ff. hatte die Namen mit *-b-* für Maskulina, die mit *-m-* für Feminina gehalten), sondern hat lautliche Gründe (Purves, AJSL 57, 1940, S. 176[66]).

zurückhalten". Es hat schwerlich kausativische Funktion, wie frühere Forscher meinten, sondern dient nach Speiser eher der Intensivierung der Verbalbedeutung (§ 183). Zweifelhaft ist ein Element *–imbu–* in *arušimbušḫa*, *urimbuššuḫḫaman* und ähnlichen Formen (§ 183a).

Das Element *–id(o)–* schien früher sicher pluralisch nach dem Nebeneinander von *nakken* "er möge fügen" und *nakkiten* "sie mögen fügen". Aber wenn der Plural überhaupt angedeutet wird, was durchaus keine Selbstverständlichkeit ist, so stehen die Pluralzeichen an viel späterer Stelle der Verbalkomplexe; ausserdem kann *it–ti–tin* Mit. III 23, da von dem Singular *ašti* "Frau" Z. 21 ausgesagt, nur heissen "er (sie) mögen gehen" (als Singular!). Speiser sieht in dem Element, das auch in Formen wie *peteštitin* Mit. III 28, *ulluḫidukkun* Mit. III 84, *še–lu–u–li–tu* KUB XXVII 38 I 8f. usw. vorliegt, eher wieder ein intensivierendes Element, das nur gelegentlich zu einer Art Pluralzeichen werden konnte (§ 184).

Die schon in § 119f. besprochenen Klassenzeichen *–i–* für transitive, *–u/o–* für intransitive Verben werden vor *–kk–* und *–u̯a/e–* deutlich (§ 185). Von diesen beiden Elementen ist das letztere in seiner Funktion zur Verneinung gewisser optativähnlicher Formen lange bekannt: *ḫisuḫiu̯aen* "er möge nicht kränken", *nakkiduu̯en* "sie mögen nicht fügen". Noch nicht sicher ist *–kk–* zu bestimmen (in *katikki*, *unukkalan* usw.). Speiser zieht einen Ausdruck des Durativums oder Iterativums in Erwägung (§ 186).

In den Genusbezeichnungen bestehen noch einige Unklarheiten. Speiser findet ein Part. Perf. auf *–uš–i* nicht nur von Transitiven wie *anzanuḫḫuši* "gesucht habend", sondern auch von Intransitiven wie *pisantušittan* "und (*–an*) ich (*–tt(a)–*) war erfreut darüber". Auch das Verhältnis des *u* in ^{SAL}*Ḫašu–kelde*, in *urukku* und in *pisunnen* ist noch keineswegs klar (§ 187).

Wechsel von *i* und *u* begegnet uns auch bei den Aspektzeichen. "Aspekt" ist dabei nicht im Sinne der slawischen Sprachen zu verstehen, sondern will die hier besprochenen Elemente *–i/el–* und *–u/ol–*, *–i/en–* und *–u/on–* als Bezeichnungen eines Tattypus von Zustandbestimmungen und Moduszeichen unterscheiden ("The ascription of aspectual function to this group of elements is more or less arbitrary. It does not imply any similarity to the aspect of the Slavic languages, but is intended only to distinguish the above morphemes from the 'state'–determinatives . . . and the 'mood'–determinatives".) (§ 188).

Ein *–l–*Element hat imperativische oder voluntativische Funktion in transitiven Formen auf *–il–i* wie *ḫašili* "ich will hören", *gulli*

< **gul-il-i* " ich will sagen " und in intransitiven wie *šeḫaluleš* KUB XXIX 8 IV 25. 31 " er soll rein sein ", *tuppuleu̯a*, *mannuleu̯a*–. Für das in Boğazköy häufige *ḫašuleš* schliesst Speiser demnach auf Geltung als Passivum " er (es) möge gehört werden " (§ 189). Ein entsprechendes Paar bilden *–i/en–* und *–u/on–* : *arušinnain*, *ulluḫušinnain* und *pisunnnen*, *u̯aḫrunnen*, wo wieder deutlich *–i–* das Transitivum, *–u–* das Intransitivum bezeichnet. Ob die Funktion dieser Formen auch in der Sphäre des Imperativs lag, bleibt noch zu bestimmen (§ 190). Noch unsicherer ist ein weiteres Paar *–ir–* und *–ur–* in *a–ri–ir–e* KUB XXVII 38 IV 25 und *ḫa–mu–úr–e* ebd. 9 usw. (§ 191).

Unter den Moduszeichen wird zunächst das gegen Zahl und Person neutrale *-eu̯a* in *pisušteu̯a*, *ḫilluleu̯a*, *gipanulleu̯a* usw. besprochen, das eine Art Konjunktiv ausdrückt : *še–e–ni–iu̯–u̯e–en–na–a–an ḫi–il–lu–li–e–u̯a* Mit. IV 45 " und (*–an*) sollte mein Bruder (*šeniu̯u̯e–n*) fragen (*ḫilluleu̯a*) ". *i–i–a–am–ma–ma–an ka–ti–li–e–u̯a* Mit. IV 18 " was ich mitteilen sollte ". *i–i̯a–am–ma–ma–an ḫi–il–lu–li–e–u̯a* Mit. IV 24 " was ich fragen sollte " ; in allen drei Beispielen verbunden mit dem kohortativisch–voluntativischen *–i/ul–* (§ 192). Befehle können auf sehr verschiedene Art ausgedrückt werden ; man vergleiche etwa *ḫaš–il–i* " ich möge hören ", *ḫaš–ul–eš* " es möge gehört werden ", *pisunnen* " es möge glücklich sein " (unpersönlich), *aren* " er möge geben ", *ḫašen* " er möge hören " (verneint *ḫaš–aš–i–u̯a–en* " er möge nicht hören "), *ittain* " er möge gehen ", *ittaišallan* " sie mögen gehen " (1), *ari* " gib ! ". Die Unterschiede zwischen allen diesen Formen sind noch zu bestimmen, vorläufig fasst sie Speiser unter der gemeinsamen Bezeichnung " Jussiv " zusammen. Die meisten (ursprünglich vielleicht alle?) enthalten ein Element *–ae/i–*, das möglicherweise ursprünglich das eigentliche Zeichen des Jussivs war. Ob dieses *–ae/i–* weiter mit dem *–ae/i–* des Gerundiums (§ 165 ff.) zusammengehört, muss unentschieden bleiben (§ 193).

(1) Speiser hat S. 158 f., wieder in Übereinstimmung mit dem Verf., richtig erkannt, dass auch im Ras-Schamra-Vokabular I 31 f. mit nicht ganz genauer Parallele einem Singular sum. i n . g a r = akkad. [*iš-ku-un*] = churr. *ki-ba-šu* " er hat errichtet " ein Plural i n . g a r . e . m e š = *i-šak-ka-nu* = *-ša-la* (d. i. *kibašala*) " sie werden errichten " gegenübersteht, ebenso ebd. II 31 f. i n . d a d a g = *ub-bi-ib* = *ša-ḫa-la-šu* " er reinigte " neben i n . d a d a g . e . m e š = *ub-ba-bu* = *-ša*[*-l*]*a* (d. i. *šaḫalašala*) " sie werden reinigen ". Weiteres zu diesen Formen an anderer Stelle ; vorläufig vgl. noch Landsberger AfO 12 (1938) S. 136.

Der scharfe Unterschied zwischen Transitiv und Intransitiv tritt besonders klar im verschiedenen Satzbau zu Tage. In einem "gleichenden" (1) Satze mit einem Intransitivum als Prädikat ist das Verbum partizipial und mithin unpersönlich. Der Täter kann höchstens durch ein besonderes Pronomen ausgedrückt werden, z. B. *unallan* "und (*-an*) sie (*-ll(a)-*) kommen (*una-*)", *ḫi-il-lu-ši-i-it-ta-a-an ¹Ma-ni-e-ta* Mit. II 18 f. "und (*-an*) gesagt-von-mir (*ḫilluši-tt(a)-*) zu Mane (*¹Mane-ta*)". Täter und Ziel der Handlung können nicht zugleich in einem solchen Satze enthalten sein; sind beide bezeichnet, so wird ein transitiver Satz gebildet mit dem Ziel im Subjektskasus (§ 149), dem Ausgangspunkt im Agentiv (§ 150). Die handelnde Person kommt in diesem Falle durch Suffixe an der Verbalform selbst zum Ausdruck, z. B. *a-nam-mil-la-a-an un-du še-e-ni-iu̯-u̯u-ta gu-lu-ša-ú* Mit. II 56 "und (*-an*) so (*anam-*) nun (*undu*) sagte ich (*gulušau*) diese (Dinge) (*-ll(a)-*) zu meinem Bruder (*še-niu̯u̯u-ta*)". Diese Suffixe zeigen eine gewisse Ähnlichkeit mit den Possessivpronomina; vgl. beim Nomen **-if* für die erste, **-v* für die zweite, **-i/i̯a* für die dritte Person und beim Verbum **-a/ef* für die erste, **-u/o* für die zweite, **-i̯a* für die dritte Person. Tätersuffixe können also nur bei transitiven, nie bei intransitiven Verben stehen; und sie sind nicht nur nach der Person, sondern auch nach dem Modus verschieden (§ 194). Im Indikativ steht *-au* = **-af* für die 1. Pers. Sing. des Präsens, Perfekts und Futurs: *tanau* "gemacht-durch-mich" = "ich mache", Perfekt *arušau* "ich gab", Futur *katetau* "ich werde mitteilen". Die negierte Form endigt auf *-iu̯u̯ə*: Präsens *uriuu̯u̯unnan* "und ich nehme (ihn) nicht an", Perfekt *ḫisuḫušiuu̯u̯ə* "ich habe nicht gekränkt". Die 2. Pers. Sing. auf *-u/o* ist im Perfekt durch *kuzušu* "du hast zurückgehalten" und *gipanušušše* "(die) du geschickt hast" belegt, Formen des Präsens und Futurs fehlen hier bisher. Die 3. Pers. Sing. endigt im Präsens auf *-i̯a*: *tania* "er macht", *tatia* "er liebt", *katii̯a* "er teilt mit", im Perfekt und Futur auf *-a*: *gipanuša* "er hat geschickt", *tanuša* "er hat gemacht", *gipannueta* "er wird schicken", *katillita* "er wird mitteilen". Besondere Suffixe für die pluralischen Pronomina scheinen nicht existiert zu haben: vielleicht wurde der Plural durch ein besonderes Pluralzeichen neben den Personalsuffixen zum Ausdruck gebracht, s. § 198 (§ 195). In jussivischen Formen steht für die 1. Pers. Sing. *-i/e* in *ḫaš-il-i* "ich will hören", *gulli* < **gul-il-i* "ich will sagen", auch

(1) Vgl. zu diesem Ausdruck u. § 246 f.

in *kat–ikk–i* " ich will fortfahren(?) mitzuteilen " usw., für die 2. Pers. Sing. *–i* in *ari* " gib! " und *zu–zi–la–ma–an* EA 170, 11 " nimm (*zuzi–*) sie *–(l)la–*) aber (*–man*) ", für die 3. Pers. Sing. *–en* in *aren* " er möge geben ", *nakken* " er möge fügen " (§ 196). Weniger sicher ist, ob *–iama* dem verneinten Futur zukommt (*paššiama* " er wird nicht schicken ", *guliama* " er wird nicht sagen "?); unklar ist ferner, ob *gilušua* eine negierte 3. Pers. Sing. des Perfekts und = " er sagte nicht " ist (§ 197).

Der Plural des Täters wurde bei transitiven Verben anscheinend durch besondere Pluralsuffixe zum Ausdruck gebracht; so steht neben einem nicht belegten, aber sicher zu bildenden **urau–ššena tiu̯e*MEŠ " die Dinge, (die) ich annehme " ein *ú–ú–ra–ú–ša–a–aš–še–na–a–ma–a–an ti–u̯e–e–e*MEŠ Mit. I 80 " die Dinge (*tiu̯e*MEŠ) aber (*–man*), (die) wir annehmen ", wo offenbar *urau* " ich nehme an " durch *–ša–* in den Plural " wir nehmen an " umgewandelt wird. In *it–ta–i–šal–la–a–an* " und (*–an*) sie sollen gehen " Mit. IV 52 gegenüber *it–ta–in–na–a–an* " und er soll gehen " ebd. IV 53 ist der Plural sogar doppelt bezeichnet, durch *–ša–* und durch *–lla–* (§ 198). Weitere Suffixe sehen wie enklitische Partikeln aus, so das *–š* in *pisuštaiš* (vgl. § 223), das *–ki* in *ḫilišuki* " er sprach nicht " gegenüber *ḫilišu* " er sprach " (Ras-Schamra-Vok. I 15 f.), das *–lam* in *edilalam* (ebd. I 30) und ähnlichen Formen (§ 199-201).

Nach der schier unendlichen Fülle der Verbalsuffixe bespricht Speiser die enklitischen Partikeln oder, wie er sich ausdrückt, die " Associatives " (§ 202-224).

Zunächst bemüht er sich eingehend um die ausserordentlich häufig belegte Partikel *–n*, die den Forschern schon viel Kopfzerbrechen verursacht hat (§ 203-209) (1). Die Partikel kann in den verschiedensten Satztypen auftreten und an die verschiedensten Satzteile angehängt werden (§ 204 f.). Vorherrschend steht sie allerdings in " gleichend ", also nominal, bezw. partizipial gebauten Sätzen, z. B. *ta–še–e–en id–du–u–uš–ta* Mit. I 90 " das Geschenk (*taše–n*) gegangen–seiend " oder *ḫé–en–ni–e–en še–e–ni–iu̯–u̯u pa–aš–šu–ši* Mit. I 65 " jetzt (*ḫenne–n*) mein Bruder (*šeniu̯u̯u*) geschickt–habend ". In solchen Sätzen vermisst Speiser eine verbale Kopula, die ihm durch *–n* ausgedrückt scheint. Er übersetzt also die obigen Sätze " the present has gone " und " now my brother has sent a mission ",

(1) Als selbständiges Element erkannt von Goetze, JAOS 60 (1940) S. 217-223.

er übersetzt weiter *un–du–u–un* [I]*Ma–ni–e–na–an še–e–ni–iu̯–u̯u–ú–e pa–aš–ši–i–it–ḫi* Mit. IV 35 "now then (*undu*) it is (*–n*) Mane, (who) is (*–(a)n*) my brothers envoy", *aš–ti–i–in še–e–ni–iu̯–u̯u–ú–e a–ru–u–ša–ú* Mit. IV 33 f. "my brother's (*šeniu̯u̯e*) wife (*ašti–*) has been (*–n*) given-by-me (*arušau*)" usw. (§ 206), *ti–ša–a–ma–a–an še–e–ni–iu̯–u̯u–ú–e šuk–kán–ni–en pa–ti ti–u̯e–e–ni–en ḫi–su–ú–ḫu–ši–uu̯–u̯ə* Mit. IV 32 f. "I did not vex (*ḫisuḫušiuu̯u̯ə*) my brother's (*šeniu̯u̯e*) heart (*tiša* + *–man* "aber") by (what) is a distant (*šukkan–en*) word (*tiu̯e–e–en*)"; und *tišiu̯u̯a–n* heisst nicht einfach "in meinem Herzen" (das wäre **tišiu̯u̯a*), sondern "in (what) is my heart". In den akkadischen Tušrattabriefen scheint ein bisweilen ganz unakkadisches und pleonastisches *ša* dem *–n* der churritischen Parallelstellen zu entsprechen (§ 207). Das *–n* dürfte aber letzten Endes kein verbales, sondern ein pronominales Element sein (man denke etwa an das *–n–* in *šuannaman* "alles"!), sodass man an semitische Konstruktionen wie hebräisch *attā hū 'ĕlōhīm* "du bist Gott" (wörtlich "du er Gott") erinnert wird (§ 208). Der Häufigkeit von *–n* im Mitannibrief steht eine sehr seltene Verwendung in den übrigen Quellen gegenüber; vielleicht ist also sein häufiger Gebrauch eine verhältnismässig späte Entwickelung (§ 209).

Anschliessend behandelt Speiser die satzverbindenden Konjunktionen ("Syntactic Connectives") *–an*, *–ma–* und *–man* (§ 210-212). Hatten frühere Forscher, auch der Verfasser dieser Zeilen, *–an* und *–man* für Konjunktionen im Sinne unseres "und" gehalten, so zeigt nun Speiser dankenswerterweise, dass nur das im Mitannibrief häufige, ausserhalb davon aber ganz seltene *–an* unserem "und" entspricht (§ 211), dass *–ma* (fast nur ausserhalb des Mitannibriefes) = "aber" ist (§ 212) und dass der Mitannibrief für "aber" die zusammengesetzte Form *–man* < **–ma–* + *–an* verwendet (meist *–ma–a–an* geschrieben), dass dort aber auch noch ein *–man* "eben" (<**–ma–n* und meist *–ma–an* geschrieben) existiert, das mit akkadisch *–ma* "auch, eben" lautlich und bedeutungsmässig seltsamerweise parallel geht (§ 212 a).

Dann folgt ein Abschnitt über die Subjektspronomina *–tta–* "ich", *–tilla–* "wir", *–me–/–ma–* "er, sie, es" und *–lla–/e–* "sie" (Plur.) (§ 213-218). Diese Formen selbst sind schon vor Speiser erkannt worden (vor allem sind dabei Borks Verdienste hervorzuheben); Speiser aber verdanken wir den nachdrücklichen Hinweis darauf, dass diese Suffixe nicht Formen des Akkusativs oder Dativs, sondern Nominative sind, die wir allerdings bei der passivischen Verbal-

auffassung des Churritischen in unseren Sprachen gewöhnlich durch den im Churritischen gar nicht vorhandenen Akkusativ wiedergeben, weil wir das, was der Churriter eigentlich durch den Satz "ich werde von meinem Bruder geliebt" ausdrückt, durch einen aktivischen und transitiven Satz "mein Bruder liebt mich" bezeichnen.

Als "deiktische Elemente" werden dann noch eine Anzahl verschiedener Partikeln zusammengefasst, für die Speiser mit grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit hervorhebende, einschränkende oder verstärkende Funktion vermutet (§ 219-221). Es sind das wichtige und häufig belegte *–maman*, das etwa unserem "eben", dem akkadischen *–ma* "auch, eben(falls)" und (das erwähnt Speiser nicht) dem hethitischen *–pat* (1) entspricht. Nach Speiser "*–mmaman* is used in enumerations for the purpose of specific identification. Elsewhere, too, it is used to refer to particular things or actions. It is, therefore, a restrictive rather than a generalizing element" (§ 220).

Bedeutet Speisers Bestimmung dieser nicht seltenen Partikel einen wichtigen Fortschritt in der Satzanalyse des Churritischen, so ist seine Bestimmung des schwer zugänglichen *–nin* (in *inumenin, aimanin* usw.) weniger zwingend, es soll dem akkadischen beteuernden *lū* entsprechen (§ 220a). Schliesslich rechnet Speiser mit einer versichernden Partikel *–anni* in jussivischen wie in indikativischen Formen, die vielleicht auch als *–unni* erscheinen kann; auch die seltenen Suffixe *–anti/u* und *–inna* sollen ähnliche Geltung haben (§ 221).

Weiter existiert noch eine Partikel *–tan* (*–dan*), die, an Verba, Nomina und andere Partikeln antretend, von dem auf Nomina beschränkten *–ta* des Direktivs (an das die Partikel *–n* antreten kann) einigermassen zu unterscheiden ist. *–tan* steht vor allem nach den Verben *anzanuḫ–* "suchen", *pal–* "fragen", *šar–* "verlangen", *pis–* "sich freuen", *tadugar–* "Liebe erweisen", das spricht für eine Bedeutung "nach, wegen, über"; es wäre also nicht unmöglich, dass *–tan* doch eine Zusammensetzung aus dem direktivischen *–ta* und dem prädikativischen *–n* wäre (§ 222). Endlich sondert Speiser aus Formen wie *tadugariš, pisuštaiš, ḫašuleš* usw. eine Partikel *–š* (*–ž*) aus, der er versuchsweise verstärkende Funktion, etwa im Sinne unseres "völlig, durchaus" unterlegt (§ 223).

Damit ist das Kapitel der Formenlehre, das weitaus umfangreichste und wichtigste des ganzen Buches, erledigt. Das fünfte Kapitel umfasst nun noch die Satzlehre unter dem Titel "Construction"

(1) Verf., *Heth. Elementarbuch* I, § 296.

(§ 226-254). Aus Raumrücksichten verzichte ich auf eine Wiedergabe dieser Paragraphen, die mancherlei unwichtigen Kleinkram enthalten müsste, und beschränke mich darauf, die herrschenden Konstruktionen des churritischen Satzbaus, die in der uns so fremdartig anmutenden passivischen Verbalauffassung gipfeln, noch einmal zusammenzustellen (§ 246 f.).

Der vorherrschende Satzbau ist, wie sich Speiser ausdrückt, "gleichend" (equational). d. h. Subjekt und Prädikat sind beide nominal und stehen beide im Subjektskasus gleichwertig nebeneinander. So natürlich vor allem im Nominalsatz, z. B. *ᴵMa-ni-e-na-an še-e-ni-iu̯-u̯u-ú-e pa-aš-ši-i-it-ḫi* Mit. IV 35 "und (*-an*) Mane (*Mane-n*, wörtlich" (was) M. ist") (ist) meines Bruders (*šeniu̯u̯ue*) Gesandter (*paššitḫi*)". Aber auch die Sätze mit intransitivem Verbum sind entsprechend gebaut; in einem Satze wie *ᴵMa-ni-e-na-an še-e-ni-iu̯-u̯u-ú[-e] pa-aš-ši-i-it-ḫi ú-ú-na* Mit. II 13f. "und (*-an*) Mane (*ᴵMane-n* wie oben), meines Bruders Gesandter, kommt (*una*)" ist die unveränderliche intransitive Verbalform auf *-a* eigentlich eine Partizipialform, und der Satz wäre ganz wörtlich zu übersetzen "und Mane, meines Bruders Gesandter, (ist) kommend". Entsprechend in den Sätzen o. S. 210 f. *ušḫuni šiḫala* "das Silber (ist) rein-seiend", *šeniu̯u̯ue ašti unetta* "meines Bruders Gattin (ist) kommen-werdend" oder in *tašen iddušta* Mit. I 90 (s. o. S. 219) "das Geschenk (*taše-n*) (ist) abgegangen" usw.

Die einzige Ausnahme bilden Sätze mit transitiven Verben, bei denen sowohl der Ausgangspunkt wie das Ziel der Handlung (nach unserer grammatischen Ausdrucksweise Subjekt und direktes Objekt) angegeben sind, wie in *še-e-ni-iu̯-u̯u-uš-ša-a-an aš-ti ša-a-ru-u-ša* Mit. III 1 "und (*-an*) mein Bruder (*šeniu̯u̯uš*) hat die Gattin (*ašti*) verlangt (*šaruša*)", wo *ašti* "Gattin", das Ziel der Handlung, im Subjektskasus, *šeniu̯u̯uš* "mein Bruder", deren Ausgangspunkt, im Agentiv steht. Der Sinn ist also, wie schon wiederholt erörtert, eigentlich passivisch "durch meinen Bruder wurde die Gattin verlangt". Ein Nebeneinander von aktivischer und passivischer Redeweise wie in unseren Sprachen, sodass man im gleichen Sinne sagen kann "mein Bruder schickte einen Gesandten" und "von meinem Bruder wurde ein Gesandter geschickt", scheint im Churritischen nicht existiert zu haben, jedenfalls ist es bisher nicht nachgewiesen.

Unterbleibt aber bei einem transitiven Verbum die Angabe des Zieles — d. h. nach unserer grammatischen Ausdrucksweise: Fehlt

das direkte Objekt —, so kommt der gleichende Satzbau auch hier zu seinem Rechte; der Ausgangspunkt der Handlung, das Subjekt unserer Sprachen, steht nicht im Agentiv, sondern im Subjektskasus, und das Verbum nicht in der üblichen finiten Indikativform, sondern in der partizipialen Form auf *-i*. So in *ḫé-en-ni-e-en še-e-ni-iu̯-u̯u pa-aš-šu-ši* Mit. I 65 "jetzt (*ḫenni* + *-n*; wörtlich "jetzt ist's, (dass)") hat mein Bruder (*šeniu̯u̯u*) geschickt (*paššuši*)". Bei der konjunktivähnlichen Form auf *-eu̯a* ist partizipartige Geltung zwar nicht erwiesen, aber aus der gleichen Satzkonstruktion zu vermuten, vgl. etwa *še-e-ni-iu̯-u̯e-en-na-a-an ḫi-il-lu-li-e-u̯a* Mit. IV 45 "und (*-an*) sollte mein Bruder (*šeniu̯u̯e* + *-n*; wörtlich wieder "(was) mein Bruder ist") fragen (*ḫilluleu̯a*)".

Diese Zwiespältigkeit der Konstruktion mag dem, der an unseren europäischen Satzbau gewöhnt ist, seltsam und vielleicht sogar ungereimt vorkommen, sie hat aber Analogien in Sprachen ähnlicher Struktur. Speiser selbst, der sich sonst mit einer rein deskriptiven Behandlung des Churritischen begnügt und alles unnötige, unter Umständen irreführende, Vergleichen beiseite lässt (1), hat schon in JAOS 59 (1939) S. 319 f. auf eine Doppelkonstruktion der transitiven Verba auch im modernen Georgischen kurz hingewiesen, das gleich dem Churritischen eine passivische Verbalauffassung hat. Ich teile der Deutlichkeit halber hier die verschiedenen Arten, wie das Georgische unser Subjekt und Akkusativobjekt transitiver Verba behandelt, im Anschluss an das wohl weiteren Kreisen zugängliche Büchlein von F. N. Finck, *Die Haupttypen des Sprachbaus* (= *Aus Natur und Geisteswelt*, 268, Leipzig 1910) S. 134 f. mit; genauer unterrichten kann man sich bei Dirr, *Einführung in das Studium der kaukasischen Sprachen* (Leipzig 1928) S. 62-76 (2). Das Georgische setzt in Verbindung mit dem Präsensstamm transitiver Verba den Ausgangspunkt der Handlung in den Nominativ (= Subjektskasus oder Stamm-

(1) Damit ist nicht gesagt, dass Speiser keine Sprachen anderen Baues kennt. Seine gute allgemein-sprachliche Schulung erweist sich vielmehr schon aus seiner Fähigkeit, die uns so fremdartig anmutenden Tatsachen der churritischen Sprache gut zu verstehen und darzustellen.

(2) Dirrs eingehende Erörterungen dort zeigen zugleich, dass auch die kaukasischen Konstruktionen noch bei weitem nicht restlos geklärt sind und dass sogar das Schlagwort der "passivischen Verbalauffassung", das ich ebenso wie Speiser wegen seiner Brauchbarkeit für die churritischen Verhältnisse verwendet habe, durchaus nicht alle Schwierigkeiten klärt. Doch würde ein näheres Eingehen auf diese Dinge hier zu weit führen.

kasus, die endungslose Form), das Ziel in eine unserem Dativ entsprechende Form, z. B. *mama c'er–s c'eril–sa* " der Vater schreibt einen Brief ", wörtlich " Vater (*mama*) schreib–t (*c'er–s*) einem–Briefe (*c'eril–sa*) ". Im Aorist dagegen steht der Ausgangspunkt in dem Kasus, der dort Ergativ (oder auch Aktiv) genannt wird und der mit dem Agentiv Speisers parallel geht, das Ziel dagegen im Nominativ (= Subjektskasus), z. B. *mama–m da–s–c'er–a c'erili* " der Vater schrieb einen Brief " wörtlich " durch–den–Vater (*mama–m*) er–schrieb (*da–s–c'er–a*) Brief (*c'erili*) ". Im Perfektstamm endlich hat man eine partizipähnliche Ausdrucksweise mit dem Ausgangspunkt im Dativ und dem Ziele im Nominativ, z. B. *mama–s u–c'eri–a c'erili* " der Vater hat einen Brief geschrieben ", wörtlich " dem–Vater (*mama–s*) geschrieben–ist (*u–c'eri–a*) Brief (*c'erili*) ".

Nun möchte vielleicht der eine oder andere die georgische Konstruktion deshalb nicht als Parallele gelten lassen, weil sie auf den Unterschied, ob das Ziel der Handlung angegeben ist oder nicht, keine Rücksicht nimmt. Deshalb will ich für die Beachtung dieses Unterschiedes noch eine Sprache aus einem ganz anderen Gebiet nennen, die selbstverständlich keinerlei sprachliche Verwandtschaft andeuten, sondern eine völlig unabhängige Parallele sein soll, das Quiché, eine der mittelamerikanischen Mayasprachen. Es handelt sich dort auch nicht um die Verwendung verschiedener Kasussuffixe (Kasusbildung ist den genannten Sprachen überhaupt nicht bekannt), sondern um die verschiedene verbale Stammbildung und die verschiedene Verwendung der Subjektspronomina unter dem Gesichtspunkt, ob das an sich transitive Verbum ein direktes Objekt bei sich hat oder nicht. Das Quiché macht zunächst einen scharfen Unterschied zwischen der Konjugation transitiver und intransitiver Verba (1); man sagt einerseits *qu'in ul* " ich komme ", *c'at ul* " du kommst ", *c' ul* " er kommt " usw. (2), andererseits *ca nu logoh cahau* " ich liebe den Vater ", *c'a logoh cahau* " du liebst den Vater ", *c'u logoh cahau*

(1) Vgl. für das Folgende die freilich ganz veraltete Grammatik des Quiché von Brasseur de Bourbourg, *Grammaire de la langue Quichée* (Paris 1862) S. 43 f. (cap. VII) und S. 55 ff. (cap. VIII); auch Leonhard Schultze Jena, *Leben, Glaube und Sprache der Quiché von Guatemala* (Indiana I, Jena 1933) S. 319 ff. (bes. S. 322).

(2) In diesen Verbindungen ist *ca* (vor dunklen Vokalen *c'*, vor hellen Vokalen nach spanischer Orthographie *qu'* geschrieben) eine Partikel mit der ursprünglichen Bedeutung " dann ", und die eigentlichen Pronomina sind *in* " ich ", *at* " du " usw.

" er liebt den Vater " usw. Ist nun das direkte Objekt transitiver Verba nicht bezeichnet, so steht das Verbum in einer anderen Stammform, statt *logoh* heisst es *logon*, und es stehen nicht die Subjektspronomina der transitiven, sondern die der intransitiven Verba, es heisst also *qu'i(n) logon* " ich liebe ", *c'at logon* " du liebst ", *ca logon* " er liebt " usw. Die Quiché–Grammatik unterscheidet die objektslosen Verba als absolute von den objekthaltigen als den eigentlich transitiven. Das Wesentliche und im Churritischen und Quiché Parallele ist, dass die transitiven Verba nur bei Angabe des Zieles der Handlung, des Akkusativobjektes, aus der sonst gleichmässigen Reihe herausfallen. Und eine weitere Parallele ist, dass in diesem letzteren Falle die Pronomina, die unser Subjekt andeuten, mit den Possessivpronomina identisch (Quiché) oder wenigstens ihnen ähnlich sind (Churritisch). Denn das *nu* " ich ", *a* " du ", *u* " er " usw. von Quiché *ca nu logoh cahau* " ich liebe den Vater " usw. ist dasselbe wie in den possessivischen Verbindungen *nu cahau* " mein Vater ", *a cahau* " dein Vater ", *u cahau* " sein Vater " usw., und die Ähnlichkeit der churritischen Formen wie *tanau* " ich mache " (nach Speiser = **tan–af*) mit *šeniu̯u̯u–* " mein Bruder " (nach Speiser = **z̄en–ifu–*) usw. ist auch schon Speiser § 195 Anm. 259 (vgl. o. S. 218) aufgefallen ; wahrscheinlich ist also für churritisch *tanau* " ich mache " ebenso ein ursprünglicher Sinn " mein Gemachter " usw. anzunehmen, wie für Quiché *ca nu logoh cahau* " ich liebe den Vater " ein ursprüngliches " mein Geliebter ist der Vater " noch vollkommen deutlich ist (1).

Ich breche hier ab, nicht nur aus Raumrücksichten, sondern auch, weil eine so weit ausgreifende sprachliche Vergleichung schwerlich im Sinne des bewusst rein deskriptiven Buches von Speiser ist. Ich schliesse mit der Hoffnung, dass Speisers *Introduction* eine unentbehrliche Forschungsgrundlage auch dann noch bilden wird, wenn einmal die Zahl der churritischen Texte bedeutend gewachsen ist (2) und wenn sich das jetzt eben erst entstehende Forschungsgebiet zu der selbständigen Wissenschaft der " Churritologie " entwickelt hat.

(1) Vgl. dazu auch Seler, *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, 1. Bd., (Berlin 1902) S. 76 und S. 75 f.

(2) Einen gewissen Zuwachs an neuen religiösen Texten hat schon das inzwischen erschienene Heft XXXII der KUB gebracht.

Gli abbati di Dabra Libānos, capi del monachismo etiopico, secondo la « lista rimata » (sec. XIV-XVIII)

Enrico Cerulli – Roma

A capo del clero regolare etiopico sta l'abbate del convento di Dabra Libānos, nello Scioa. L'abbate porta il titolo di *eṣṣagē* ed è detto titolare della Cattedra di Takla Hāymānoṭ in quanto successore di quel santo della Chiesa Etiopica, che di Dabra Libānos fu il fondatore. La successione degli abbati di Dabra Libānos è quindi un elemento fondamentale per la storia del monachismo in Etiopia dal secolo XIV ai nostri giorni.

I codici etiopici delle biblioteche europee ci conservano varie liste degli abbati di Dabra Libānos, come vedremo qui di seguito. Sono però documenti assai scarni, che di rado aggiungono qualche brevissima notizia al semplice elenco dei nomi. Già anni or sono segnalai invece una lista in versi (1), che era stata pubblicata dal Belāttēngētā Ḫeruy Walda Sellāsē (2) da un codice di Dabra Libānos (3) nel

(1) Cfr. il mio articolo *Nuovi libri pubblicati in Etiopia*, in *Oriente Moderno*, XII, 1932, p. 173; S. Zanutto, *Bibliografia Etiopica*, II, Roma, 1932, pp. 149-150; I. Guidi, [*Breve*] *storia della letteratura etiopica*, Roma, 1932, p. 73, n. 1.

(2) Ḫeruy Walda Sellāsē, *Wāzēmā : ba-māgestu ya-Ityopyān nagastāt ya-tārik baʿāl la-mākbar* [« Vigilia : per celebrare l'indomani la festa della storia dei re dell'Etiopia »], Addis Abeba, 1921 [etiop. = 1928-1929], pp. 117-120.

(3) Il Belāttēngetā Ḫeruy (p. 117) dice della lista : በገድለ ፡ አጤን ፡ እንባቆም ፡ መጽሐፍ ፡ ዳር ፡ ተጽፎ ፡ የተገኘ « rinvenuta scritta a margine degli Atti dell'*eṣṣagē* Enbāqom ». Feci molto ricercare durante la mia permanenza in Etiopia questi Atti, che sarebbero stati molto importanti concernendo il noto attivissimo scrittore e traduttore del secolo XVI. Ma ricevetti soltanto copia

suo *Wāzèmā*. La pubblico qui appresso, prendendola a base del mio studio.

La lista, che per brevità designerò col nome di « lista rimata », ha queste particolarità. Essa va da Takla Hāymānot sino all'abbate Tawalda Madḫen, che fu contemporaneo del negus Iyāsu I (1), quindi agli inizi del XVIII secolo. Il codice, che la conteneva, dovette quindi essere stato scritto in quel periodo. Ciò non vuol dire, s'intende, che il nucleo originale della lista rimata non possa essere anteriore e successivamente rimodernato con aggiunte.

La lista è così formata: ad ogni abbate è dedicata una strofe generalmente di tre, alcune volte di quattro versi. Ciascuna strofe è monorima; da una strofe all'altra la rima cambia. Per rima, come è ovvio, si intende quella prescritta dalla poetica tradizionale etiopica: quindi l'uguaglianza dell'ultima lettera del verso (2). La composizione di questa lista, oltre che per le allusioni storiche contenute nelle strofe, è importante, perchè rende meno facile le omissioni e le confusioni che i successivi amanuensi hanno apportato nelle liste composte di soli nomi.

Mi è parso opportuno aggiungere a ciascuna strofe l'esame critico dei principali problemi che, dal punto di vista storico, si pongono oggi circa i singoli abbati di Dabra Libānos. Non intento con ciò, si capisce, scrivere fin d'ora la storia del monachismo etiopico, ma soltanto di riunire qui dati nuovi e vecchi in modo che questo lavoro possa giovare come riferimento per le ulteriori ricerche (3).

---

dell'*Anqaṣa Amin* con l'indicazione che questo era il libro noto come « Atti dell'*eṣṣagē* Enbāqom ». Per l'*Anqaṣa Amin* cfr. ora il mio scritto *L'Islām nell'Africa Orientale*, in *Reale Accademia d'Italia. Conferenze e letture del Centro Studi per il Vicino Oriente*, vol. I, Roma, 1941, pp. 76-81.

(1) Iyāsu I regnò dal 7 luglio 1682 al 27 marzo 1706.

(2) Per le regole della rima cfr. ad esempio Ḫeruy Walda Sellāsē, *Maṣḥafa qenē*, Addis Abeba, 1918 [etiop. = 1925-1926], pp. 9-10. Si noti come questa rima, per la composizione stessa dell'alfabeto etiopico, può consistere foneticamente nella coincidenza di una sillaba (o, più spesso, di una consonante seguìta da vocale oppure anche della vocale breve *ĕ* seguìta da consonante), ma ancora in altri casi nella coincidenza della sola consonante finale. La rima è quindi puramente grafica; e questo ne dice il carattere nella poesia letteraria. Assai diverso è invece il caso della poesia popolare nelle lingue etiopiche moderne, dove la rima è fonica.

(3) Come dirò in seguito, ho comparato la lista rimata con le altre liste degli abbati di Dabra Libānos conservateci in codici etiopici od in libri di viaggiatori. In confronto di quelle, che sono semplici elenchi di nomi, la

Ancora una osservazione. Il monastero fondato da Takla Hāymānot portò sino al secolo XV il nome di Dabra Asbo; e soltanto dal negus Zare'a Yā'qob ricevette il nome di Dabra Libānos. Ma qui di seguito, per evitare equivoci, è costantemente chiamato: Dabra Libānos.

1. Takla Hāymānot.

Strofe 1. ሰላም ፡ ለከ ፡ አበ ፡ አእላፍ ፡ በጸጋ ፡ ተክለ ፡ ሃይማኖት ፍጹም ፡
በሥራህ ፡ በዋማ ፡ ወብዝኃን ፡ ቀሚም ፡
ከመ ፡ ዕፅ ፡ ስቡረ ፡ ዐጽም ።

Salute a te, o Takla Hāymānot perfetto, padre di migliaia in grazia; per le tue fatiche e tribolazioni e per il tuo molto stare in piedi, come un albero, (fosti) spezzato nell'osso!

La strofe, dunque, celebra in Takla Hāymānot il fondatore di Dabra Libānos e delle sue numerose filiazioni; e ricorda come Takla Hāymānot perdette un piede, quando, chiusosi in una grotta per sette anni in ritiro spirituale, pel troppo stare in piedi in preghiera gli si gonfiò ed imputridì quell'arto (1).

Circa Takla Hāymānot si pongono varie questioni che qui elencheremo. Non bisogna però dimenticare, preliminarmente, che noi abbiamo gli Atti di Takla Hāymānot in due principali redazioni: una, che è di gran lunga la più diffusa, fu scritta durante la carica dell'abbate Pietro, il decimo della nostra lista, quindi nei primi anni del XVI secolo (2); un'altra, che si suol chiamare waldebbana (3) ed è atte-

---

lista rimata dà evidentemente qualche maggiore particolare. Per i primi 5 abbati tutte le liste concordano. Noterò le differenze che cominciano col sesto abbate.

(1) Per la diffusione di questo racconto cfr. i miei *Inni della Chiesa Abissina*, in RSO, XII, 1929-30, pp. 364, 367, 371, 374, 375, 377, e *Canti popolari amarici*, in RRAL, sc. mor., ser. V, vol. XXV, 1916, pp. 647, 649, 652.

(2) Pubblicata da E. A. Wallis Budge, *The Life of Takla Háymânôt in the Version of Dabra Lîbânôs and the Miracles of Takla Hâymânôt in the Version of Dabra Lîbânôs*, Londra, 1906.

(3) Pubblicata da C. Conti Rossini, *Il «Gadla Takla Hāymānot» secondo la redazione waldebbana*, in MRAL, sc. mor., ser. V, vol. II, 1896, pp. 97-143.

stata in Europa da un solo codice della Bibliothèque Nationale di Parigi, fu scritta anche essa, sembra, nel XV secolo e comunque dopo il regno del negus Yesḥaq (1414-1429) (1). Siamo quindi a quasi un secolo e mezzo dall'epoca di Takla Hāymānot; e si comprende quindi come leggende e racconti tendenziosi siano confluiti in questi Atti.

Queste sono le principali questioni storiche concernenti Takla Hāymānot:

a) La parte che si dice da lui presa nella presunta restaurazione della dinastia dei Salomonidi nel 1270. C. Conti Rossini ha già definitivamente dimostrato che si tratta, in questo caso, soltanto di tradizioni di cui in origine era protagonista Iyasus Mo'a, l'abbate di S. Stefano di Ḥayq (2). Quando gli abbati di Ḥayq perdettero in favore degli abbati di Dabra Libānos la supremazia da loro esercitata sul monachismo nell'Etiopia centrale e meridionale, le tradizioni accolte negli Atti di Iyasus Mo'a sui servigi da lui resi al primo Sovrano dei Salomonidi passarono a Takla Hāymānot, che ne divenne a sua volta l'eroe, e furono dai monaci di Dabra Libānos inserite negli Atti di lui. Precedente questo, che non interessa solo la storia

(1) L'altro termine *ante quem* già indicato e cioè prima del regno di Nā'od (Conti Rossini, *op. cit.*, p. 100) non sembra più valevole, perchè la cronologia delle traslazioni, come vedremo, è abbastanza precisata dalla «Storia di Dabra Libānos» da una parte; e, d'altronde, il codice British Museum Add. 16257 (= Dillmann, *Catal.*, n. 45) sembra un tardivo rimaneggiamento ad opera degli amanuensi del Krapf (e basti ricordare la datazione, che porta il decimo anno di carica dell'abbate Pietro di Dabra Libānos, nono successore di Takla Hāymānot [e contemporaneo del negus Nā'od] al 1042 dell'era cristiana etiopica).

Vorrei infine notare come il codice unico di Parigi, che contiene questa redazione waldebbana, si chiude con la solita formula dei colofoni dei codici di proprietà dei «pellegrini», cioè della comunità etiopica di Gerusalemme e delle comunità etiopiche di Egitto collegate con quella gerosolimitana. L'abuna Takla Iyasus, per cui fu scritto il codice con la redazione waldebbana, può far ricordare il suo omonimo «abuna Takla Iyasus» che, a metà del XVI secolo, sotto il negus Claudio, era a capo della comunità etiopica di Gerusalemme (cfr. colofone del codice Bibliothèque Nationale Zot. 78). Si tratta di una omonimia e vi furono due «abuna Takla Iyasus» a Gerusalemme oppure il codice Zot. 136 e quindi la redazione waldebbana degli Atti di Takla Hāymānot non sono del XV ma del XVI secolo?

(2) C. Conti Rossini, *La caduta della dinastia Zagué e la versione amarica del Be'ela Nagast*, in RRAL, sc. mor., ser. V, vol. XXXI, 1922, pp. 282-298. Cfr. poi Id., *Storia d'Etiopia*, vol. I, Milano, 1928, pp. 319-321.

critica dell'Etiopia, ma anche la conoscenza dei metodi dell'agiografia etiopica.

b) Gli incontri di Takla Hāymānot con altri capi del monachismo etiopico fuori dello Scioa. Questi incontri sono stati inseriti negli Atti non solo per ampliare il campo d'azione regionale del fondatore di Dabra Libānos ed offrire utili riferimenti ai suoi successori in confronto degli altri gruppi di monasteri nelle altre regioni dell'Etiopia, ma anche a collegare le genealogie spirituali dei monaci di Dabra Libānos con quelle degli altri conventi etiopici ed a provare gli omaggi che già il fondatore di Dabra Libānos aveva riscosso dagli altri capi del monachismo etiopico. Così Takla Hāymānot si incontra non solo col suo maestro Iyasus Mo'a, abbate di Ḥayq, ma anche con Yoḥanni, abbate di Dabra Damo, entrando in contatto così coi monaci del Tigrè e con Baṣalota Mikā'ēl, abbate di Dabra Gol e personaggio importante del monachismo nella regione dell'Amara nei primi decenni del XIV secolo.

c) La nomina a vescovo di Takla Hāymānot. Questo episodio, pure importantissimo, non si trova nella così detta redazione waldebbana ma solo in quella di Dabra Libānos, che è del principio del XVI secolo. Il racconto è quindi attestato un secolo dopo la redazione degli Atti di Filippo, che, come ora vedremo, è dell'inizio del secolo XV. Filippo, il terzo abbate, nei suoi Atti riceve la nomina a vescovo dello Scioa; e vedremo come si tratti di un tendenzioso adattamento di un fatto probabilmente assai più modesto. Per l'impossibilità della nomina di Takla Hāymānot a vescovo mi richiamo a quanto dirò per Filippo. Qui si aggiungono i riferimenti assai vaghi ed imprecisi del racconto degli Atti di Takla Hāymānot in confronto di quelli degli Atti di Filippo. Resta quindi verisimile l'ipotesi che la narrazione della nomina a vescovo di Takla Hāymānot sia stata inserita negli Atti di lui ad imitazione dell'analogo racconto degli Atti di Filippo; e proprio perchè Filippo non apparisse di maggior grado che il fondatore stesso del monastero.

d) Non diversamente negli Atti di Takla Hāymānot — e questa volta in entrambe le redazioni — figura un passo assai breve ed assai scolorito che narra come egli avesse con sè dodici discepoli per evangelizzare la regione (1). Il riferimento all'Evangelo, per

(1) La narrazione è però differente nelle due versioni. In quella waldebbana si parla di una scelta di dodici discepoli suggerita a Takla Hāymānot da un Angelo (cfr. C. Conti Rossini, *Il « Gadla Takla Hāymānot »*, cit.,

quanto ardito, è evidente; ma questo passo non è piuttosto anche esso una ripresa del lungo racconto che troviamo negli Atti dell'abbate Filippo sui dodici abbati di conventi scioani uniti in vincolo comune di subordinazione alla Cattedra di Takla Hāymānot e cioè a Dabra Libānos, in quanto essi rappresentano dodici filiazioni spirituali di quel santo?

e) Desidero infine formulare un'ultima questione, di importanza maggiore di quanto possa, « prima facie », apparire: dove morì Takla Hāymānot? La risposta che ricaviamo dagli Atti è assai vaga: si parla genericamente di una solitudine dove si era ritirato il santo (1), partendo dalla comunità stabilita nel Gerāryā (la regione di Dabra Libānos). Ma se la solitudine era nelle vicinanze del convento, come si spiegano le successive traslazioni della salma di Taklā Hāymānot e la solennità con cui vengono festeggiate e ricordate? Qui risponde invece molto chiaramente non il documento ma la tradizione orale scioana: Takla Hāymānot morì nella regione del Ṣelāleš (oggi detta Bulgā), nella località dove oggi sorge il monastero di Dabra Ettisā, nell'asprissimo distretto in riva sinistra del fiume Kasam, ad un centinaio di km. a Sud-Est di Dabra Libānos. Questa tradizione, accolta nelle scuole ecclesiastiche etiopiche sin oggi (2), ci spiega come il corpo di Takla Hāymānot fu trasferito prima dalla sua cella da eremita in una chiesa appositamente costruita (dunque, quella di Ettisā) al tempo di Sayfa Arʿad; e poi infine da Ettisā a Dabra Libānos al

---

pp. 138-139), mentre nella redazione scioana si fa cenno solo ai numerosi discepoli che « de facto » si trovavano allora con Takla Hāymānot (cfr. Budge, *The Life of Takla Hâymânôt*, cit., p. 218). Nel testo del Budge, che è scorretto, si sono avute interpolazioni che hanno aumentato il numero dei discepoli da 12 a 17 per far figurare fra essi altri personaggi: così, ad esempio, Eustazio. Inoltre è da correggere la traduzione del Budge, perchè « Zēnā » e « Mārqos » non sono due persone, ma una sola: il santo monaco Zēnā Mārqos, tanto venerato nello Scioa; e Iyosyās non è « Gesù », come traduce il Budge, ma Giosia.

(1) Cfr. Budge, *op. cit.*, pp. 221-222; Conti Rossini, *op. cit.*, p. 46 (dove il racconto è assai più vago. Al posto della ispirazione venuta a Takla Hāymānot, secondo la redazione scioana, si legge la breve frase ወቦአ ፡ ውስተ ፡ ጸማዕቱ « ed entrò nel suo eremo »).

(2) Cfr. i miei *Inni della Chiesa Abissina*, cit., pp. 376-377, dove si celebra in un inno l'unione della salma di Takla Hāymānot e di Dabra Libānos, unione che « fece regnare il miracolo (nella prodigiosa zona, meta dei pellegrinaggi) al tempo della traslazione delle ossa ».

tempo di Yesḥaq. E da questo appare ancor più la lunga via che Dabra Libānos dovette percorrere per affermarsi, avendo dovuto cominciare per prima cosa ad ottenere le reliquie del suo stesso fondatore. Il Sinassario etiopico commemora Takla Hāymānot sotto la data del 24 *naḥasē* (1) e la « trasmigrazione delle ossa » sotto la data del 12 *genbot* (2).

2. Eliseo.

Strofe 2. **ሰላም ፡ ለከ ፡ አረጋዊ ፡ ኤልሳዕ ፡ ረቡኒ ፡**
እምበይነ (3) **፡ ሞትከ ፡ ማሕዘኒ ፡**
ይትፌሥሑ ፡ ዘልፈ ፡ ቅድመ ፡ መድኃኒ ፡
አበዊነ ፡ እለ ፡ እንጦኒ ።

Salute a te, o vecchio Eliseo, maestro!
A causa della tua morte pur dolorosa
si rallegrano sempre innanzi al Salvatore
i Padri nostri, quei (discepoli di) Antonio

La strofe allude al racconto degli Atti di Takla Hāymānot sulla breve durata dell'abbazia di Eliseo. Miracolosamente furono preannunziate la morte di lui e la volontà di Takla Hāymānot che fosse eletto dopo, come abbate, Filippo. Questo preannunzio della morte terrena, ma insieme dell'eterna beatitudine, fa rallegrare in Paradiso,

(1) Cfr. I. Guidi, e S. Grébaut, *Le Synaxaire éthiopien.* III. *Le mois de nahasé,* in *Patr. Or.*, IX, p. 581; E. A. Wallis Budge, *The Book of the Saints of the Ethiopian Church,* vol. IV, Cambridge, 1928, p. 1241.

(2) E. Wallis Budge, *op. cit.*, vol. III, p. 885. È da notare che la Chiesa Etiopica ricorda nel Sinassario solo la prima traslazione della salma di Takla Hāymānot: quella dall'eremo nella chiesa di nuova costruzione (Dabra Ettisā). Ciò forse perchè quella prima traslazione fu, come vedremo nella vita dell'abbate Filippo, una delle date delle riunioni annuali degli abbati dei conventi filiazioni di Takla Hāymānot sin dal XIV secolo; e non si ritenne opportuno, per evitare novità e quindi contestazioni, di sostituire la data tradizionale con quella della successiva traslazione a Dabra Libānos.

(3) Il testo di Ḫeruy ha, per evidente svista, **በዓይነ**.

per amore del pio abbate Eliseo, gli antichi padri del monachismo, discepoli di S. Antonio eremita. Il Sinassario etiopico nomina l'abbate Eliseo sotto la data del 11 *ḫedār* (1).

3. Filippo.

Strofe 3. ሰላም ፡ ለከ ፡ ፊልጶስ ፡ ግፉዕ ፡ እምእለ ፡ ቆሙ ፡ ብዙኃን ፡
አሜሃ ፡ እስከኑ ፡ ፈጸምከ ፡ [ላዕሌከ ፡
መዊተ ፡ በስዶትከ ።

Salute a te, o Filippo, oppresso da coloro che in molti si levarono
allora sin quando compisti [*contro di te,*
la morte nel tuo esilio.

La strofe allude, come vedremo, alle lotte di Filippo col Negus ed al suo esilio.

Filippo (Fileppos) è il terzo abbate di Dabra Libānos, per concorde attestazione di tutte le liste. Cronologicamente, egli è contemporaneo dei negus ʿAmda Ṣeyon I (1314-1344) e Sayfa Arʿad (1344-1372). Storicamente, la sua figura è una delle preminenti fra quelle dei capi del monachismo etipico.

Fonte principale per la biografia di Filippo (2) sono i suoi Atti. Sin ora questi Atti ci erano conservati in un codice unico del British Museum, copiato nella seconda metà del secolo XVIII (3). Un altro

(1) Cfr. Budge, *The Book of the Saints*, cit., vol. I, p. 231 (e Grébaut-Tisserant, *Codices aethiopici Vaticani et Borgiani*, vol. I, Città del Vaticano, 1935, p. 419, dove «Elisei patris Menit» va corretto «Elisei abbatis» [አቡ ፡ ምኔት]).

(2) Si suole designarlo come «Filippo di Dabra Libānos» di Scioa per distinguerlo dal suo omonimo «Filippo di Dabra Bizan», anche egli importantissimo personaggio del monachismo etiopico, ma nativo del Tigrè, vissuto qualche decennio dopo l'abbate di Dabra Libānos e morto il 29 luglio 1406. Cfr. J. Kolmodin, *Traditions de Tsazzega e Hazzega*, vol. III, Upsala, 1914, p. A 31. Gli Atti di Filippo di Dabra Bizan sono stati pubblicati da C. Conti Rossini in MRAL, sc. mor., ser. V, vol. VIII, 1903, pp. 62-170.

(3) È il codice British Museum Or. 728. (Cfr. W. Wright, *Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum*, Londra, 1877, p. 196, n. CCCIV). La prima parte di quel codice contiene gli Atti di Takla Hāymānot

codice, da me acquistato nel 1929 in Addis Abeba, ha molta importanza perchè ci rappresenta un'altra tradizione del testo, pur essendo più recente copia (¹). Infatti esso ci dà intanto l'indicazione precisa della data, in cui gli Atti furono composti, in questo passo che il codice londinese non contiene:

(f. 72 *r*) ተተርጕመት ፡ ዛቲ ፡ መጽሐፍ ፡ ወተከሥተት ፡ በብዙኅ ፡ ዓመታት ። ወተፈጸመት ፡ ወተጽሕፈት ፡ በ፸ወ፮ዓመተ ፡ (f. 72 *v*) ምሕረት ፡ በመዋዕለ ፡ ንጉሥነ ፡ ይስሐቅ ፡ ዘተሠምየ ፡ ገብረ ፡ መስቀል ፡ ወበጳጳስነ ፡ አባ ፡ በርተሎሜዎስ ፡ ወዘምኔትዚ ፡ ዘደብረ ፡ ዓስቦ ፡ አባ ፡ ዮሐንስ ፡ ከማ ፡ አበ ፡ አዕሩግ ፡ ብዙኃን ፡ አበ ፡ ደካትም ፡ ወነዳያን ፡ ወአበ ፡ ብዙኃን ፡ ነፍሳት ፡ ጸሎቱ ፡ ወስእለቱ ፡ ወተንብሎቱ ፡ የሀሉ ፡ ምስሌነ ፡ ኀበ ፡ ሐርነ ፡ ወኀበ ፡ ወፈርነ ፡ በኵሉ ፡ ጊዜ ፡ ወበኵሉ ፡ ሰዓት ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ። ወተተርጕመ ፡ ዝንቱ ፡ መጽሐፍ ፡ አኮ ፡ እምልሳነ ፡ ዓረብ ፡ ወእምልሳነ ፡ ቅብጢ ፡ ወሮማይስጢ ፡ ወጽርዕ ። አላ ፡ እመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ውእቱ ፡ በልሳነ ፡ እሳት ፡ ዘኢይተረጐም ። አማንየ ፡ አማንየ ፡ ማእምንየ ፡ ወፍርቃንየ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወረዳእየ ፡ ወልድ ፡ ወሰማዕትየ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ወሶበ ፡ ኮንኩ ፡ እጽሕፍ ፡ አነ ፡ ሶበ ፡ ተሠወረኒ ፡ ቃለ ፡ ነገር ፡ ወእትመየጥ ፡ የማነ ፡ ወፀጋመ ፡ ከመ ፡ ዘአንበርኩ ፡ መርሐ ። ወሶበ ፡ እኃጥእ ፡ እሰምዕ ፡ ቃለ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ እገሌ ፡ እገሌ ። ወከመዝ ፡ ሰማዕኩ ፡ ብዙኃ ፡ ዕለተ ፡ ወሰማዕትየ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ። ይቤ ፡ ጸሐፌ ፡ ለዛቲ ፡ መጽሐፍ ፡ ወኢዘከረ ፡ ስሞ ፡ በእንተ ፡ ኀፀተ ፡ አእምሮቱ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ እስመ ፡ ኃጢአትየ ፡ የዓቢ ፡ እምኵሉ ፡ ሰብእ ፡ ወምሕረቱ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ የዓቢ ፡ እምስፍሐ ፡ ዓለም ። ምሕረቱ ፡ ትክድነነ ፡ ለኵልነ ፡ ክርስቲያን ።

« Fu tradotto e rivelato questo libro in molti anni. Fu compiuto e scritto nell'anno 76 della Misericordia, al tempo del nostro re Yesḥaq, detto Gabra Masqal, e del nostro Metropolita abbā Bartalomēwos e (dell'abbate) del monastero di Dabra Asbo: abbā Yoḥannes Kamā,

---

ed è stata scritta durante il regno di Iyāsu II (1730-1755). Il Wright giudica la seconda parte del ms., quindi gli Atti di Filippo, copiata di mano più recente.

(¹) Probabilmente della prima metà del XIX secolo, dallo scrittorio di un convento scioano.

padre di molti anziani e padre degli orfani e dei poveri e padre di molte anime. Le sue preghiere, suppliche ed intercessione siano con noi, dove andiamo e dove ci rechiamo, in ogni tempo ed in ogni ora, nei secoli dei secoli. Amen.

Fu tradotto questo libro non già dalla lingua araba nè dalla lingua copta nè romana nè greca; ma esso (libro) procede dallo Spirito Santo in lingua di fuoco ineffabile. In verità, in verità, mio presidio e mia salvezza è il Signore; e mio ausilio il Figlio; e mio testimone lo Spirito Santo: quando stavo scrivendo e qualche parte del racconto mi era oscura e mi volgevo a destra ed a manca come chi avesse in serbo una guida. E, quando non la trovavo, udivo una voce che chiamava per due volte il mio nome. E così l'ho udita molti giorni, mi è testimone lo Spirito Santo.

Così dice l'autore di questo libro, nè egli rivela qui il suo nome per la pochezza del suo intelletto, ed aggiunge: Poichè i miei peccati sono maggiori che (quelli) di ogni altro uomo e la misericordia del Signore è maggiore dell'ampiezza dell'universo, la misericordia di Lui ricopra tutti noi Cristiani! »

Gli Atti di Filippo sono dunque opera di un ignoto monaco di Dabra Libānos e furono terminati nel 1424-1425 d. Cr. (= anno 76 della Misericordia). Regnava allora effettivamente il negus Yesḥaq (1414-1429); ed il nostro documento conserva anche il nome di regno assunto da quel Sovrano, che era: Gabra Masqal, come già il nome di regno di ʿAmda Ṣeyon I (1). A questo sincronismo il colofone ne aggiunge un altro: quello del Metropolita Bartolomeo (2). Sappiamo

(1) Cfr. B. Turaiev, *Ethiopskija rukopisi v S. Peterburgě*, in ZVORAO, XVII, 1906, p. 126 (12 dell'estratto). Ho notato altrove (RRAL, sc. mor., 1932, pp. 27-28) come il nome di regno (Gabra Masqal = Servo della Croce) di ʿAmda Ṣeyon, conosciuto già in Europa nella sua forma araba nel Trecento (planisfero del genovese Dalorto del 1339; *Libro del Conoscimiento* castigliano del 1350-1360), si ritrova un secolo dopo nell'Itinerario del genovese Antoniotto Usodimare (1455). È certo, mi pare, che l'Usodimare ripete le notizie dei suoi predecessori; ma ho voluto accennare qui al fatto, nell'ipotesi che qualcuno pensi a notizie giunte più recentemente in Europa nel secolo XV non più su ʿAmda Ṣeyon I, ma su Yesḥaq (anche egli detto: Gabra Masqal), perchè non mi sentirei di respingere decisamente ogni dubbio al riguardo, dopo quanto ogni giorno le ricerche mi rivelano su rapporti a noi ignoti fra l'Europa e l'Oriente nel Medio Evo e nel Rinascimento.

(2) Cfr. il mio lavoro *Il Libro dei Miracoli di Maria nella letteratura etiopica e le sue fonti nelle letterature medievali europee*, Roma, 1943, cap. VI, § 38, p. 116.

così che Bartolomeo, che era giunto in Etiopia nel 1399, era ancora in carica nel 1424-1425. Un terzo sincronismo concerne più da vicino questo nostro stesso articolo; ed è quello col periodo di carica dell'abbate Yoḥannes Kamā. Ne diremo qui di seguito (1).

Non si dimentichi, comunque, ed è questo il lato più importante della questione, che il colofone ora pubblicato prova che gli Atti di Filippo di Dabra Libānos furono scritti circa settanta anni dopo la morte di quell'abbate, secondo la tradizione accolta nel convento stesso e non senza rimaneggiamenti, cui pare alluda il passo dell'autore sui suoi imbarazzi e le sue improvvise ispirazioni.

Con la vita di Filippo sono riconnessi dai documenti etiopici tre avvenimenti fondamentali: *a*) il dissidio col negus ʿAmda Ṣeyon I e l'esilio; *b*) la consacrazione episcopale col titolo di Vescovo dello Scioa; *c*) l'ordinamento dei monasteri dello Scioa. Converrà esaminare questi fatti.

a) *Il dissidio col negus ʿAmda Ṣeyon I e l'esilio.*

Il dissidio fra l'abbate Filippo ed il negus ʿAmda Ṣeyon I ebbe per motivo il matrimonio di quel Sovrano con una delle mogli di suo padre. Questo ci narrano gli Atti di Filippo (2). Della lotta vivace, e vivacemente narrata, Filippo è il protagonista. Vi figura, ma in posizione subordinata, Onorio, il quale segue Filippo alla Corte e raccoglie da terra la corona che i colpi dei soldati del Negus avevano fatto cadere dal capo di Filippo e devotamente la bacia (3). Ma un altro racconto sullo stesso dissidio pel matrimonio di ʿAmda Ṣeyon I con la matrigna si trova proprio negli Atti di Onorio (Anorēwos) (4). Questa volta il protagonista è Onorio, pur nominan-

(1) Così anche per la conservazione del nome Dabra Asbo per Dabra Libānos vedi appresso, § 7.

(2) *Gadla Fileppos seu Acta S. Philippi,* ed. B. Turaiev, in CSCO, *Script. aethiop.*, ser. II, vol. XX, 1905, testo, pp. 206-216; trad., pp. 185-194.

La questione delle differenti versioni del racconto del dissidio col Negus nei vari Atti fu già preliminarmente esaminata da B. Turaiev, in *Izlědovanija v oblasti agiolog. istočnikov istorii Ethiopii,* Pietroburgo, 1902, pp. 130-154, ed in *Vizant. Vremennik,* XII, pp. 474-477.

(3) *Op. cit.,* testo, p. 209; trad., p. 188.

(4) *Gadla Anorēwos seu Acta S. Honorii,* ed. C. Conti Rossini, in CSCO, *ibid.*, testo, pp. 82-85; trad., pp. 71-74.

dosi incidentalmente Filippo (1). Un terzo racconto di quel dissidio è negli Atti di Baṣalota Mikā'ēl, il quale a sua volta ne è il solo personaggio (2). Qui Filippo non è nemmeno nominato (3). Un quarto racconto è ancora negli Atti di Aron Taumaturgo, discepolo di Baṣalota Mikā'ēl, e qui i protagonisti sono appunto Baṣalota Mikā'ēl ed Aron. Filippo ed Onorio sono appena nominati (4).

Si pone quindi una questione: il dissidio col negus ʿAmda Ṣeyon I per il matrimonio con la moglie del padre fu un avvenimento, cui effettivamente parteciparono tutti i quattro personaggi nominati (Filippo, Onorio, Baṣalota Mikā'ēl, Aron) oppure invece l'avvenimento concerneva uno solo di essi ed è stato successivamente attribuito agli altri?

Il fatto del matrimonio del negus ʿAmda Ṣeyon I con la matrigna è da ritenere storico (5). Gli Atti di Baṣalota Mikā'ēl danno anche il nome della regina che è Ğān Mogasā (6). Questa sarebbe da ritenere la stessa che nella Cronaca di ʿAmda Ṣeyon I è chiamata, con lieve variante ortografica, Ğān Mangesā (7); ed appare come la prima

(1) *Gadla Anorēwos,* cit., testo, p. 82; trad., p. 72.

(2) *Gadla seu Acta S. Baṣalota Mikā'ēl,* ed. C. Conti Rossini, in CSCO, *ibid.,* testo, pp. 82-85; trad., p. 71-74.

(3) E lascio, per ora, da parte la questione degli inediti Atti di Samuele di Wagag, contenuti in un mio codice, dove si racconta ancora qualcosa di simile.

(4) *Gadla Aron seu Acta S. Aronis,* ed. B. Turaiev, in CSCO, *ibid.,* testo, pp. 126-133; trad., 113-120.

(5) Pure vi è una discordanza anche su questo punto; perchè gli Atti di Aron (*op. cit.,* testo, pp. 126, 128; trad., pp. 113, 114) dicono che i monaci lottarono col Negus በእንተ ፡ ቍረት ፡ ምስካቡ «per il freddo del suo giaciglio» (e, infatti, l'esortano: ኀድግ ፡ ቍረተ ፡ ምስካብከ «lascia il freddo del tuo giaciglio»!), frase che farebbe pensare piuttosto ad una allusione all'ultimo matrimonio di Davide (III Reg. I, 1-2) anzi che al fatto specifico delle nozze di ʿAmda Ṣeyon I con la matrigna. Si deve questa così dubbiosa espressione al desiderio di evitare eufemisticamente di nominare la colpa del Negus?

(6) *Gadla Baṣalota Mikā'ēl,* cit., testo, p. 29; trad., p. 26.

(7) *Histoire des guerres d'ʿAmda Ṣyon, roi d'Éthiopie,* ed. J. Perruchon, in JA, ser. VIII, vol. XIV, 1889, pp. 282 (con la variante Ğān Mongesā), 326, 389. Le due varianti del nome, lo si noti, si ritrovano nella Storia di E. d'Almeida: «Jan Mangueça» (C. Beccari, *Rerum aethiopicarum scriptores occidentales,* V, 1907, p. 225) e «Jan Mogueça» (*ibid.,* p. 231).

delle regine (1). E la testimonianza della Cronaca di ʿAmda Ṣeyon I è particolarmente autorevole (2). Ma appunto per questo, come ora vedremo, sorge qualche dubbio su questa identificazione della regina. Comunque sia, però, non sembra che sarebbe stato possibile inventare in Etiopia una simile accusa contro un Sovrano della dinastia regnante e riferirla anzi a lui nominativamente (3). Giustamente, d'altronde, l'atto del negus ʿAmda Ṣeyon I è stato messo in relazione con la costumanza di alcuni popoli Sidama, per la quale il figlio ereditava le mogli del padre (4).

Ma contro questa accusa, che, come ho detto, è la stessa negli Atti dei tre personaggi citati sopra, il Negus dà almeno due differenti spiegazioni: una è che la donna, pur essendo sposata al padre di lui, non era sua madre e quindi non vi era incesto (5); l'altra è

(1) Ad essa infatti nominativamente si riferisce nella sua vanteria di guerra il musulmano Ṣabr ad-dīn (« e quanto alla regina Ğān Mangesā, moglie del Negus, la metterò alla macina », *op. cit.*, p. 282); e così il re di Adal (« quanto alla regina Ğān Mangesā ed alle mogli e concubine del Negus ed ai suoi figli, li metterò alla macina », *op. cit.*, p. 326). E Ğān Mangesā conduce alla cappella di Gesù del campo la seconda regina più giovane coi figli e prega in nome di tutti il Signore di Israele pel Negus prima della battaglia (*op. cit.*, p. 389).

(2) Infatti la Cronaca è da ritenere scritta mentre ʿAmda Ṣeyon I era ancora in vita (il Cronista invoca il Signore che « prolunghi i giorni di lui ʿAmda Ṣeyon sulla terra », *op. cit.*, p. 114). Il Teodoro ed il Claudio citati dalla Cronaca (pp. 93 e 178), che ricevono le armi dagli Arcangeli Michele e Gabriele, non sono i due re etiopici, come ha pensato per Claudio e per Teodoro il Dillmann (*Über die Regierung, insbesondere die Kirchenordnung des Königs Zar'a-Jacob*, in APAW, 1884, p. 6, n. 3), e specialmente per Teodoro il Perruchon (*op. cit.*, p. 178, n. 1 e 2), ma si tratta dei due Santi militi: Teodoro Stratelate, che ricevette infatti il cavallo da S. Gabriele — come dice la Cronaca di ʿAmda Ṣeyon I (cit., pp. 93 e 178) e come si narra nelle Omilie di S. Gabriele (*Dersāna Gabr'ēl*) per il 19 *sanē* (Grébaut-Tisserant, *Codices aethiopici Vaticani et Borgiani*, cit., vol. I, p. 582); e Claudio martire, che in un *malke'e* è chiamato ዘገብርኤል ፡ ጸዋሬ ፡ ሰይፍ « portatore della spada di S. Gabriele » (*Acta Martyrum*, ed. Esteves Pereira, in CSCO, *Script. aethiop.*, ser. II, vol. XVIII, Parigi, 1907, testo, p. 226; trad., p. 203).

(3) Generalmente, in casi analoghi, i documenti etiopici, quando debbono citare i fatti, omettono almeno il nome del Sovrano. Cfr. ad esempio il mio articolo *Un frammento degli Atti di Batērgēlā Maryām*, in *Rassegna di Studi Etiopici*, III, 1943, fasc. 2.

(4) C. Conti Rossini, Recensione di F. J. Bieber, *Kaffa*, in RSO, XI, 1926-28, p. 115.

(5) *Gadla Fileppos*, cit., testo, p. 206; trad., p. 185.

addiritura che egli ʿAmda Ṣeyon non era veramente figlio del suo presunto padre e predecessore Wedem Raʿad, ma invece del fratello di quello: Qedma Sagada (1).

D'altra parte, cronologicamente, la contestazione circa il matrimonio del Negus pare convenire, almeno prima facie, soltanto al primissimo periodo del regno di ʿAmda Ṣeyon I, che tenne il trono per trenta anni, dal 1314 al 1344. Ma, e questo è l'importante, i tre monaci etiopici cui è attribuita l'opposizione a quel matrimonio, pur essendo vissuto in epoche vicine, non sono contemporanei. Baṣalota Mikāʾēl visse (2) sotto il regno di Wedem Raʿad e nella prima parte del regno di ʿAmda Ṣeyon I. Fu in grave dissidio col Metropolita Yoḥannes (3). Questi, secondo la lista più antica dei Metropoliti di Etiopia, fu il predecessore del Metropolita Macario e, successivamente, del Metropolita Yāʿqob (4).

Invece proprio al Metropolità Yāʿqob si riferiscono principalmente gli Atti di Filippo (5), cui sono, per questa parte, coordinati gli Atti (6) di Onorio. E Filippo muore mentre è in carica, anzi, il famoso Metropolita Salāmā (7), successore di Yāʿqob, che fu in Etiopia (8) dal 1348 al 1387-1388. Ora, è proprio il Metropolita Yāʿqob, che dispone la solenne sepoltura dei resti mortali di Baṣalota Mikāʾēl già nascosti dai discepoli di lui prima dell'avvento di Yāʿqob (9), e quindi Baṣalota Mikāʾēl visse sicuramente parecchio prima del periodo di carica di quel Metropolita; viceversa soltanto sotto Yāʿqob poi

(1) *Gadla Baṣalota Mikāʾēl,* cit., testo, p. 29; trad., p. 26.

(2) Cfr. la premessa di C. Conti Rossini al *Gadla Baṣalota Mikāʾēl,* cit., p. 1.

(3) *Gadla Baṣalota Mikāʾēl,* cit., testo, pp. 22-24; trad., pp. 20-21.

(4) I. Guidi, *Le liste dei Metropoliti di Abissinia,* in *Bessarione,* vol. VI, 1899, p. 2. Il Metropolita Macario che la lista inserisce fra Yoḥannes e Yāʿqob non è altrimenti noto. La sua esistenza, se ammessa (e la lista, ripeto, mi sembra assai attendibile per motivi che mi riservo di esporre altrove), renderebbe più facile la successione cronologica, eliminando di per se, senza emendazioni di testi, le difficoltà di cui ha parlato C. Conti Rossini (*L'agiografia etiopica e gli Atti del santo Yāfgeranna-Egzi',* in *Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti,* vol. XCVI, 1936-1937, p. 413, n. 3, e p. 417, n. 2).

(5) *Gadla Fileppos,* cit., testo, pp. 193-198; trad., pp. 174-178.

(6) *Gadla Anorēwos,* cit., testo, p. 76; trad., pp. 65-66.

(7) *Gadla Fileppos,* cit., testo, p. 244; trad., p. 218.

(8) Cfr. M. Chaîne, *La date de la mort du métropolite Abba Salāmā,* in *Æthiops,* I, 1922, pp. 33-36.

(9) *Gadla Baṣalota Mikāʾēl,* cit., testo, p. 53; trad., p. 46.

Filippo disputa (1) — e parecchio tempo dopo l'avvento di quello — col negus ʿAmda Ṣeyon I.

Riassumendo, questi sincronismi si ha:

Metropolita Yoḥannes: Negus Wedem Raʿad (1299-1314): Baṣalota Mikāʾēl.

Metropolita Yoḥannes: Negus ʿAmda Ṣeyon I (1314-1344): Baṣalota Mikāʿēl muore nella prima parte del regno.

Metropolita Macario (solo nelle liste).

Metropolita Yāʿqob: Negus ʿAmda Ṣeyon I: Filippo ed Onorio disputano col Negus. Aron partecipa alla disputa. Sepoltura solenne dei resti di Baṣalota Mikāʾēl già nascosti per anni.

Metropolita Salāmā (1348-1388): Negus Sayfa Arʿad (1344-1372): Filippo muore nel 1348. Aron muore almeno dopo il 1354.

Metropolita Salāmā: Negus Newāya Māryām (1372-1382): Onorio muore nel 1374 (2).

E evidente, mi pare, che i quattro personaggi: Baṣalota Mikāʾēl, Filippo, Aron, Onorio non appartennero alla stessa generazione.

Ma, ancora, la contestazione del matrimonio di ʿAmda Ṣeyon I fu sollevata da Filippo, secondo gli Atti, tre anni prima che quel Sovrano decedesse (3), dunque nel 1341. È ammissibile che la contestazione sia veramente sorta dopo ventisette anni di regno del Negus? E che ʿAmda Ṣeyon I, poichè gli Atti di Filippo narrano che la lite si iniziò alla notizia stessa delle nozze (4), abbia atteso il 1341 per sposare la moglie di suo padre Wedem Raʿad, morto nel 1314?

E, per quanto concerne Onorio, non meno inaccettabile è la narrazione degli Atti. Se si mantiene per il dissidio circa il matrimonio del Negus la data accennata dagli Atti di Filippo (1341), valgono anche per Onorio le considerazioni su esposte. Se invece si voglia prescindere dagli Atti di Filippo e spostare la data verso gli inizi del regno di ʿAmda Ṣeyon I, si arriva all'assurdo di dover supporre che Onorio, morto nel 1374, abbia capeggiato sessanta anni prima della sua morte — dunque, presumibilmente, nella prima giovinezza — il movimento contro il matrimonio del suo Sovrano. E si ricordi anche

(1) *Gadla Fileppos*, cit., testo, p. 209 (trad., p. 187) in relazione con testo, p. 225 (trad., p. 201).

(2) Cfr. *Gadla Aron*, cit., testo, p. 149 (trad., p. 134) in relazione con testo, p. 152 (trad., p. 137).

(3) *Gadla Fileppos*, cit., testo, p. 214; trad., p. 192.

(4) *Gadla Fileppos*, cit., testo, p. 206; trad., p. 185.

che sulla partecipazione di Onorio ha poi insistito particolarmente la leggenda più tarda accolta nelle varie redazioni della Cronaca Abbreviata. Lì Onorio affronta da solo il Negus, la cui colpa è indicata variamente anche come incesto con la sorella, o con le sorelle (1); ed in una redazione si arriva all'anacronismo di un prodigio che si riferisce ad una cappella del castello di Gondar (2), dove i Negus furono ben tre secoli dopo Onorio.

Resta dunque Baṣalota Mikā'ēl. La sua cronologia converrebbe certo meglio all'episodio, quando si collocasse la contestazione, come appare logico, intorno al 1314. Qualche incertezza permane anche qui particolarmente, mi sembra, circa l'identificazione della regina (3).

(1) Cfr. F. Beguinot, *Cronaca Abbreviata d'Abissinia,* Roma, 1901, p. 7-8; C. Foti, *La Cronaca Abbreviata dei Re d'Abissinia,* in *Rassegna di Studi Etiopici,* I, 1941, p. 91. È questo ancora un caso di scarsa attendibilità delle tradizioni tarde accolte nelle redazioni della Cronaca Abbreviata. Ho indicato altrove l'altro di Takla Alfā di Dabra Dimā citato sotto il regno di 'Amda Ṣeyon I, mentre visse in realtà nel XVI secolo. (Cfr. i miei *Atti di Takla Alfā,* in *Annali del R. Istituto Superiore Orientale di Napoli,* N. S., vol. II, 1942, p. 3-4). E si aggiunga quello tipico della storiella sul regno di Eskender, (C. Foti, *op. cit.,* pp. 93-94, 110-120) inventata di sana pianta per la erronea interpretazione di un antico inno. (Cfr. il mio articolo *L'Etiopia del secolo XV in nuovi documenti storici,* in *Africa Italiana,* V, 1933, pp. 99-101). Anche nel caso di Onorio chi redasse il passo della Cronaca Abbreviata lavorava non già sugli Atti del santo, ma su tradizioni popolari diventate, dopo tre o quattro secoli, assai incerte.

(2) I. Guidi, *Due nuovi manoscritti della « Cronaca Abbreviata » di Abissinia,* in RRAL, sc. mor., ser. VI, vol. II, 1926, p. 359.

(3) La regina Ğān Mogasā citata dagli Atti di Baṣalota Mikā'ēl, come ho detto sopra, era in carica durante la guerra contro i Musulmani, che, per concorde attestazione delle fonti, avvenne nel 1332. Questo, sia detto « per incidens », è un altro elemento contrario alla accettazione della versione degli Atti di Filippo, che pone l'inizio della contestazione del matrimonio nel 1341. Ammettendo comunque che Ğān Mogasā fosse la regina avversata dai monaci, ne consegue che essa, pur contro le lotte sollevate all'inizio del regno, rimase in carica sin nel secondo periodo di regno di 'Amda Ṣeyon I: ciò che corrisponderebbe in sostanza a quanto si può ricavare dai vari testi agiografici.

È da notare però che il Conti Rossini ha tuttavia rappresentato l'eventualità che la regina avversata dai monaci sia quella Belēn Sabā' cui 'Amda Ṣeyon I affidò il governo del Tigrè dal 1322 al 1328 (*L'Evangelo d'oro di Dabra Libānos,* in RRAL, sc. mor., ser. V, vol. X, 1901, p. 32) e che è citata con l'epiteto di « lasciva » (*Note di agiografia etiopica,* in RSO, XVII, 1938, p. 422), non escludendo, per altro, che Ğān Mogasā (o Ğān Mangesā) sia stato il nome di regno di Belēn Sabā' e che quindi si tratti di una sola stessa persona.

Ma, nel complesso, il raccolto degli Atti di Baṣalota Mikā'ēl si presta meno di tutti ad obbiezioni.

Assai tipico è poi il caso di Aron Taumaturgo. Egli era discepolo di Baṣalota Mikā'ēl e quindi appartenente sicuramente ad una generazione posteriore. Per farlo intervenire, ed in una situazione corrispondente alla fama di santità che egli ebbe nel monachismo della regione degli Amara, lo scrittore degli Atti di lui deve narrare, con espediente ingenuo, che egli fu convocato dal Metropolita Yā'qob su proposta di Baṣalota Mikā'ēl, per completare il numero dei dodici monaci da consacrare sacerdoti in figura dei dodici Apostoli. Per altro, poco dopo, per la necessità di porre tutto il movimento dei monaci alle dipendenze dei due santi della regione dell'Amara, gli stessi Atti di Aron narrano che ai dodici fu preposto, in figura di S. Pietro, lo stesso Baṣalota Mikā'ēl, che viene così ad assumere la figura di capo del monachismo etiopico; e che furono costituiti settantadue monaci, in figura dei settantadue discepoli, cui venne preposto Aron Taumaturgo.

Da ciò si può dedurre, a mio parere, che il dissidio col negus 'Amda Ṣeyon I per il matrimonio con la matrigna va attribuito ad uno solo dei quattro santi etiopi, assai probabilmente a Baṣalota Mikā'ēl: perchè i quattro personaggi non sono contemporanei; perchè Filippo litigò col Negus solo nel 1341; perchè il racconto su Onorio è solamente raccordato con quello di Filippo, come il racconto di Aron con quello di Baṣalota Mikā'ēl. I racconti degli Atti di Filippo e di Onorio sono quindi stati calcati sulla tradizione accolta negli Atti di Baṣalota Mikā'ēl. Abbiamo qui un caso analogo a quello già notato fra gli Atti di Iyasus Mo'a e quelli di Takla Hāymānot.

La storia letteraria, d'altronde, rende anche verisimile tale ipotesi. Gli Atti di Baṣalota Mikā'ēl furono redatti alla fine del secolo XIV od al più nei primi anni del XV (1). Quelli di Filippo, come abbiamo visto, furono scritti nel 1424-1425. Quelli di Onorio nel 1478 (2).

Mi preme di chiarire che non intendo dire così che Filippo, Onorio ed Aron non furono in dissidio col loro Sovrano e che il loro esilio sia leggendario. Voglio solo supporre che l'ostilità di 'Amda Ṣeyon I o di Sayfa Ar'ad contro Filippo, Aron ed Onorio fu ricondotta dalla agiografia posteriore allo stesso motivo che aveva determinato

(1) *Gadla Baṣalota Mikā'ēl*, cit., testo, p. 2.
(2) *Gadla Anorēwos*, cit., testo, p. 62.

il dissidio fra ʿAmda Ṣeyon I e Baṣalota Mikāʾēl (1). Ciò avvenne tanto più facilmente in quanto il prevalere del monachismo scioano in Etiopia verso la metà del XV secolo rese di tanto più forte la tradizione agiografica su Filippo, che si appoggiava proprio a Dabra Libānos, e quella su Onorio, mantenuta dal monastero di Ṣegāǧǧā, la cui importanza nella storia del movimento monastico nello Scioa fu grande, come dirò altrove, in confronto proprio di quella dei conventi dell'Amara, cui avevano appartenuto Baṣalota Mikāʾēl ed Aron (2).

b) *La consacrazione episcopale col titolo di Vescovo dello Scioa.*

Il secondo avvenimento importante attribuito a Filippo dai suoi Atti è quello della sua consacrazione a Vescovo con giurisdizione sullo Scioa. Filippo è, secondo gli Atti, consacrato dal Metropolita Yāʿqob non molto dopo il 1314 (3).

L'avvenimento, se vero, segnerebbe una data nella storia della Chiesa Etiopica. Noi troviamo infatti, non raramente, che insieme con il Metropolita è stato inviato in Etiopia dal Patriarca Copto di Alessandria un altro Egiziano: come coadiutore, come Vescovo in mis-

(1) Del resto, di ciò abbiamo una prova importante nel fatto che il nuovo dissidio tra Onorio ed il negus Sayfa Arʿad è attribuito curiosamente dagli Atti di Onorio al fatto che anche quel Negus aveva sposato la matrigna. (Cfr. *Gadla Anorēwos,* cit., testo, p. 85; trad., p. 74).

(2) Esaminiamo qui brevemente un'altra questione, che è incidentale: salvo Baṣalota Mikāʾēl, gli altri tre personaggi sopra nominati (Filippo, Onorio, Aron) hanno anche un dissidio col negus Sayfa Arʿad. Quale ne è il motivo? Non unico, certamente: *a*) Filippo, di accordo sempre col Metropolita Yāʿqob, contesta il potere del Negus di sposare più di una moglie: ciò che invece Sayfa Arʿad voleva affermare. Filippo si oppone alle idee accettate dal Negus circa la data della festa di Natale. Sayfa Arʿad sosteneva che la data di Natale andava spostata di un giorno in avanti, quando nell'anno essa sarebbe capitata il mercoledì od il venerdì, giorni di vigilia. — *b*) Onorio contesta il potere del Negus di sposare la sua matrigna: ciò che Sayfa Arʿad aveva fatto. Onorio è accusato, come abbiamo già visto, di pretendere ad una influenza politica. — *c*) Aron è accusato di aver fondato il convento di Dabra Qaṭin nel Bagēmeder ed esercitare influenza politica contraria al Negus nella zona. Aron è accusato di aver accettato come monaca la figlia del negus Sayfa Arʿad, senza l'autorizzazione sovrana. — Per Filippo ed Onorio il motivo del matrimonio del Negus non è forse una ripetizione del racconto di ʿAmda Ṣeyon I? Si può dubitarne.

(3) *Gadla Fileppos,* cit., testo, pp. 193-198; trad., pp. 174-178.

sione o come Vescovo con giurisdizione (1) (all'epoca di Zare'a Yā'qob anzi, per singolare eccezione si ebbero addirittura due Metropoliti ed un Vescovo) (2). Ma si trattava in ogni caso di Egiziani e non già di Etiopi. Filippo sarebbe stato dunque il primo Etiope, per lungo ordine di secoli, ad avere la consacrazione episcopale (3). Ma questo racconto degli Atti è così accettabile?

Si può rispondere certamente di no. Ed anzi tutto per un impedimento essenziale: Filippo non poteva esser consacrato vescovo dal solo Metropolita Yā'qob, come è narrato negli Atti, essendo necessaria la partecipazione alla funzione di due altri Vescovi co-consacranti, secondo i canoni (4). Ed in Etiopia non c'era allora che il solo Metropolita: ciò che del resto gli Atti di Filippo non nascondono facendo compiere il rito della consacrazione episcopale appunto dal solo Yā'qob, non esclusa l' « impositio manus » (5). L'errore è palese.

Ma ancora, come ho detto altrove, quella che in Etiopia praticamente appare come la massima prerogativa dei Vescovi è il potere di ordinare sacerdoti (6). Invece, negli Atti, Filippo non solo si rifiuta di ordinare sacerdoti, ma espressamente proclama i pericoli, per lui e pel suo monastero, di accettare di esercitare tale potere (7). L'autore degli Atti si trovava dunque a dover giustificare come mai Filippo nominato Vescovo non avesse mai agito come tale.

Invece negli Atti stessi è rimasta traccia, se non erro, di un'altra versione del racconto. Infatti il negus 'Amda Ṣeyon I, cui il Metropolita accompagna la prima volta Filippo, dice all'abbate di Dabra Libānos: « Tu sei *liqa kāhenāt* » (8). Nella costituzione della Chiesa Etiopica, ancor oggi, il *liqa kāhenāt* ha essenzialmente due compiti: proporre alla nomina del Metropolita o del Vescovo gli aspiranti al sacerdozio, cui conferire gli ordini sacri; regolare il cerimoniale delle

(1) Cfr. ad esempio E. Renaudot, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum*, Parigi, 1713, pp. 463, 563.

(2) Cfr. *Il Libro dei Miracoli di Maria*, cit., cap. VI, § 39.

(3) Per quanto concerne Takla Hāymānot cfr. sopra, § 1.

(4) Mi basti citare il *Sinodos* etiopico, che ha come primo degli 81 « Tituli Apostolorum » quello: ስፍን ፡ እምነ ፡ ኤጲስ ፡ ቀጶሳት ፡ የሀለው ፡ ኀበ ፡ ሚመጥ ፡ ኤጲስ ፡ ቀጶስ « quanti Vescovi debbano esser presenti alla consacrazione di un Vescovo » (cod. Borgiano 2, f. 62v).

(5) *Gadla Fileppos*, cit., testo, p. 198; trad., p. 178.

(6) Cfr. *Il Libro dei Miracoli di Maria*, loc. cit.

(7) *Gadla Fileppos*, cit., testo, pp. 204-205; trad., pp. 183-184.

(8) *Gadla Fileppos*, cit., testo, p. 199; trad., p. 179.

funzioni solenni (non nel senso di funzionare da cerimoniere, ma in quello di decidere questioni di precedenza, stabilire l'orario ed il luogo dei riti ecc.). Queste funzioni possono, affidate ad un ecclesiastico abile, diventare addirittura preponderanti; e non sono infrequenti le frizioni fra il *liqa kāhenāt* ed il Vescovo. E, se posso affermare ciò riferendomi all'esperienza degli ultimi anni, tanto maggior valore ha l'osservazione per l'epoca in cui il Metropolita od il Vescovo erano Egiziani ed il *liqa kāhenāt* Etiope. Mentre, al contrario, il Metropolita ed il *liqa kāhenāt,* se di accordo completo, potevano con la loro azione unita assai limitare le eventuali ingerenze del potere politico negli affari ecclesiastici.

Oltre al passo nel quale Filippo è esplicitamente detto *liqa kāhenāt* gli Atti ne conservano un altro nel quale si mostra Filippo in atto di esercitare le sue funzioni che sono proprio quelle del *liqa kāhenāt:* « Quando il Metropolita voleva fare ordinazioni di sacerdoti, si rivolgeva al padre nostro Filippo che sceglieva (i candidati) e li passava al Metropolita dicendo: 'Questo è degno (degli ordini). Quest'altro non ne è degno.' » (1). Ripeto che tale passo è tipico della carica. Se Filippo fosse stato Vescovo, avrebbe non proposto per l'ordinazione, ma ordinato egli stesso i candidati al sacerdozio.

Vien fatto quindi di chiedersi per quale scopo gli Atti di Filippo hanno esaltato l'abbate di Dabra Libānos attribuendogli la carica di Vescovo. Voglio dire se vi fu anche un motivo specifico, oltre quello generico di celebrare quel personaggio famoso del monachismo scioano. Anzi tutto conviene non dimenticare il parallelo con la presunta ordinazione a Vescovo di Takla Hāymānot, di cui ho detto sopra. Ma io sospetto che questa novità del vescovato di un Etiope attribuita ad un personaggio che la Chiesa Etiopica venera come santo rappresenti una tendenza. Negli Atti di Aron Taumaturgo si mostra il negus ʿAmda Ṣeyon I che nei suoi discorsi coi monaci suoi avversari insiste sul concetto che il Metropolita è un Egiziano straniero, mentre il Negus ed i monaci sono tutti figli dell'Etiopia (2). D'altra parte il codice Laurenziano del *Sinodos,* scritto nel 1426, è fra quelli a noi pervenuti il più antico di sicura data, che contiene il passo

(1) *Gadla Fileppos,* loc. cit.

(2) *Gadla Aron,* cit., testo, p. 130; trad., p. 117: « Vi salverà dalle mie mani Yāʿqob, l'Egiziano che avete fatto venire qui (dall'Egitto) pagandolo col mio oro? »; testo, p. 131; trad., p. 118: « E non fate i matti per il consiglio di quell'Egiziano! ».

sul divieto pseudo-canonico fatto agli Etiopi di avere per Metropolita un loro connazionale; e tale passo è in condizioni di alterazione che si sospetta voluta per rendere il divieto inoperante (1). Certamente questa sarebbe stata quel che si chiama « une ruse de Sioux », perchè, a meno di volersi separare del tutto da Alessandria (come poi fu fatto nel 1937), non era il testo etiopico dei canoni, comunque alterato, da valere come argomento verso il Patriarcato Copto. Ma non dimentichiamo che chi faceva o meglio chi si suppone abbia fatto quelle alterazioni viveva nell'Etiopia del primo Quattrocento. La formazione delle leggende di Filippo nominato Vescovo dello Scioa (e di Takla Hāymānot Vescovo) coincidevano con una vivace ripresa di attività e di autorità specialmente del clero regolare. E un caso che proprio qualche tempo dopo il Patriarcato Copto, moltiplicando insolitamente le sue missioni di ispezione in Etiopia (2), nominò anche sino a tre Vescovi Egiziani per il regno dei Negus (3), come si è detto?

Notiamo ancora un fatto. Prima di procedere alla consacrazione episcopale di Filippo, il Metropolita Yāʿqob, secondo gli Atti, consulta un libro, ciò che nel testo del codice londinese è indicato con la frase che comincia: **ወአብጽሑ ፡ መጽሐፈ ፡ ሐዋርያ ፡ በበመትልው ፡ ወሥርዐተ ፡ ቀኖናሆሙ ።** (4). Il Turaiev traduce: « Et allatus est liber ' Apostolus ' ex ordine eius et praecepta constitutionum apostolicarum » (5), non senza difficoltà grammaticali e di significato. Qui il codice londinese è scorretto; quello mio infatti dice invece per esteso (f. 23 *v*): **ወአምጽኡ ፡ መጻሕፍተ ፡ ሐዋርያት ፡ በበመትልው ፡ እምሲኖዶስ ፡ እስከ ፡ ቀኖና ፡ በእንተ ፡ ሢመተ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ ወኤጲስ ፡ ቆጶሳት ፡ ወበእንተ ፡ ቀሳውስት ፡ ወዲያቆናት ፡ ወበእንተ ፡ እልቆሞሳት ፡ ወአናጉንስጢስ ፡ ወመዘምራን ፡ ወኵሎ ፡ ምስጢራት ፡ ለቅድስት ፡ አሐቲ ፡ ጉባኤ ፡ እንተ ፡ ሐዋርያት ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ጽንዕት ፡ ወዕቅብት ፡ በኵሉ ፡ ዓለም ፡ በአሚን ፡ አብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ለዓቱ ፡ ስብሐት ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ።** « e portarono gli scritti degli Apostoli nel loro ordine: dal Sinodo sino ai canoni circa la carica dei

(1) P. Mauro da Leonessa, *La versione etiopica dei canoni apocrifi del Concilio di Nicea*, in *Rassegna di Studi Etiopici*, II, 1942, pp. 34-35.

(2) *Il Libro dei Miracoli di Maria*, cit., cap. VI, § 33 e 43.

(3) *Il Libro dei Miracoli di Maria*, cit., cap. VI, § 39.

(4) *Gadla Fileppos*, cit., testo, p. 194.

(5) *Gadla Fileppos*, cit., trad., p. 175.

Patriarchi e dei Vescovi e circa i preti e diaconi e circa gli egumeni ed i lettori ed i cantori e circa tutti i misteri della santa, unica, apostolica assemblea che è la Chiesa, salda e sicura in tutto il mondo nella fede del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo — cui sia lode nei secoli dei secoli! Amen ». L'allusione è quindi, ritengo io, alla Didascalia (1), delle cui frasi preliminari è parafrasi questo cenno degli Atti di Filippo. È allusione che interessa non solo la storia letteraria, ma anche direttamente la questione di cui trattiamo, perchè sarebbe stata strana un'allusione al *Sinodos* che, come ho detto sopra, contiene una norma che rende impossibile la consacrazione vescovile di Filippo (2).

Gli Atti di Filippo narrano inoltre come la nomina di Filippo a Vescovo dello Scioa avvenne contro una opposizione notevole da parte di alcuni ecclesiastici. E caratteristico che di tale opposizione abbiamo tre differenti versioni: una nel codice londinese pubblicato dal Turaiev; una nel codice di mia proprietà, che in parte coincide con una terza, per altro più breve, che si trova nel brano degli Atti di Filippo che è citato dallo Ḫeruy Walda Sellāsē nel suo libro *Wāzēmā* (3).

Secondo il codice londinese, gli oppositori dicono al Metropolita: « Non fare così! Possono mai coesistere due Vescovi in un solo paese? Il popolo si scinderà e del resto il tuo stesso prestigio sarà sminuito, chè lo Scioa è la metà del regno (etiopico) (4). Nè le generazioni future gradiranno questo; nè prima di noi lo si faceva. E noi

(1) La *Didascalia apostolorum* contiene capitoli sui doveri dei Vescovi, senza che si accenni, come è invece nel *Sinodos,* ai modi della loro elezione. (Cfr. ed. Platt, Londra, 1834, cap. III-X).

(2) Infatti il canone pseudo-niceno 5 impone la presenza di tre Vescovi alla consacrazione (cfr. P. Mauro da Leonessa, *op. cit.*, pp. 68-69), mentre il canone 22 dei 72 *Statuta apostolorum* richiede evidentemente la presenza di più Vescovi (G. Horner, *The Statutes of the Apostles,* London, 1904, pp. 10-14 [testo], 138-143 [trad.]).

(3) Ḫeruy Walda Sellāsē, *Wāzēmā,* cit., pp. 84-86.

(4) Questa osservazione sull'importanza dello Scioa attribuita agli oppositori di Filippo va riferita, beninteso, non all'epoca di Filippo nel secolo XIV quando lo Scioa era appena, e non ancora del tutto, conquistato dai Negus contro i musulmani (cfr. il mio articolo *Il Sultanato dello Scioa nel secolo XIII secondo un nuovo documento inedito,* in *Rassegna di Studi Etiopici,* I, 1941, pp. 5-42), ma all'epoca in cui furono scritti gli Atti di Filippo (1425), quando l'azione dei Negus verso il Sud aveva dato effettivamente allo Scioa una grande importanza.

non l'accetteremo nè faremo in Etiopia cosa non fatta mai dai nostri padri nè dai Metropoliti che furono prima di noi » ([1]).

A questi argomenti il mio codice aggiunge: « 'E sin da quando fu nostro primo Metropolita abbā Salāmā, Rivelatore della Luce (S. Frumenzio) ([2]), d'allora sin oggi per gli 89 Metropoliti qui venuti ([3]) non è stato così; nè essi (Metropoliti) hanno mai scelti Vescovi da consacrare perchè conferiscano gli ordini sacri. Nè è mai stato così, ma (sempre) soltanto un Vescovo. E tu ora dici di voler consacrare un Vescovo che conferisca gli ordini sacri; ma noi non accetteremo nè si farà nè si inizierà cosa nuova in Etiopia non fatta dai nostri padri nè dai Metropoliti che furono prima di noi'. Questo dicevano quegli ecclesiastici e non certo per amore del Metropolita o perchè non venisse sminuito il prestigio di lui; ma piuttosto perchè, invidiosi per loro stessi, pensavano: 'Se si tratta di nomine a Vescovo, spetterebbe a noi ecclesiastici del campo (del Negus) di diventare Vescovi. E quanto invece a quel monaco (Filippo), egli cui si conferisce una sì grande carica è cosa morta ([4]), chè i monaci non ricevono cariche. Non sono essi forse a vivere nei conventi e negli eremi, nelle grotte e nelle solitudini, sui monti, per i colli e nelle spelonche?' ». Segue una lunga controdimostrazione dell'autore degli Atti, con uso di passi delle Scritture, sulle cariche che nell'antica Chiesa furono tenute da monaci (intendendosi per tali i religiosi dediti al celibato) ([5]). In questa stessa dimostrazione si ritorna però, ad un certo punto, a cambiare ancora la carica di Filippo: « E voi dunque così dite contro Filippo che fu scelto dallo Spirito Santo: Perchè mai sarà nominato *liqa kāhenāt* su di noi questo monaco avviluppato nei veli? » ([6]).

([1]) *Gadla Fileppos,* cit., testo, p. 197; trad., p. 177.

([2]) Cioè sin dalla conversione dell'Etiopia al Cristianesimo.

([3]) Il numero di 89 Metropoliti di Etiopia da S. Frumenzio all'abbate Filippo è puramente fantastico. Anche con la più ricca (e la meno attendibile) lista recente dei Metropoliti si avrebbe per 89° il Metropolita Yosāb, contemporaneo del negus Claudio e quindi posteriore di due secoli a Filippo.

([4]) Nel senso, ritengo, che lo si debba ritenere rinunciatario a tutti gli onori ecclesiastici.

([5]) Infatti con questa equiparazione dei monaci agli ecclesiastici celibi è possibile all'autore degli Atti di citare numerosi esempi biblici, a cominciare da Mosè: accorgimento polemico o, anche qui, semplice ignoranza di chi non sapeva discernere le origini del monachismo?

([6]) L'osservazione è importante perchè conserva, pure in questa redazione amplificata degli Atti che è rappresentata dal mio codice, il ricordo di quanto era realmente avvenuto. Anzi si può dire che rafforzi quel che ho

Gli ecclesiastici, che si oppongono alla nomina di Filippo in quanto ritengono contrario alle tradizioni della Chiesa Etiopica il fatto nuovo che monaci possano essere chiamati ad esercitare una autorità sul clero secolare (come avrebbero fatto sia un Vescovo e sia un *liqa kāhenāt*), sono i *kāhenāta dabtarā* « gli ecclesiastici del campo ». Questi erano gli ecclesiastici addetti alle cappelle del campo del Negus, che seguivano il Sovrano in tutti i suoi spostamenti, sia nei lunghi campi di pace (si ricordi che l'Etiopia non aveva una capitale stabile) che nelle campagne di guerra. Della costituzione progressiva delle varie « chiese del campo » (Gesù del campo; Scudo di Salvazione del campo; la Croce del campo; Nostra Signora del campo) dal secolo XIV al XV ho detto altrove (1). Gli Atti di Filippo ci dimostrano quale influenza avessero guadagnato quegli ecclesiastici, profittando della loro continua vicinanza col Sovrano e quindi della loro pratica della Corte etiopica. Contro costoro parla del resto, secondo gli Atti, lo stesso Filippo, quando al momento di spiegare perchè non desidera occuparsi delle ordinazioni dei nuovi sacerdoti, allude espressamente a: « coloro che vivono nella dimora dei Sovrani, vanno superbi in vesti sottili ed in ornamenti di oro e di argento deperibile e perituro, e sono assai arroganti » (2). Appresso poi continua: « E quelli (della Corte) non si stancheranno di macchinare presso i Sovrani e gli uffiziali sin che avranno fatto conferire le cariche per frode, volendo essi solo riempire la terra » (3).

Da tutte queste testimonianze mi pare risulti abbastanza chiaramente che Filippo fu in lotta contro gli ecclesiastici della Corte del Negus, i quali generalmente vedevano di malocchio la crescente potenza del monachismo anche nel campo politico. Il Metropolita Yāʿqob appoggiò i monaci contro gli ecclesiastici della Corte e fu rinviato in Egitto, mentre i monaci venivano esiliati. Filippo non fu mai Vescovo, ma probabilmente ebbe la carica di *liqa kāhenāt*, il cui conferimento è possibile anzi abbia dato occasione alla lotta contro di lui.

---

supposto sopra con un elemento nuovo, specifico: la riluttanza del clero secolare, rappresentato dagli ecclesiastici della Corte, ad accettare come *liqa kāhenāt* un monaco, quale era Filippo.

Filippo è detto « avviluppato nei veli » con allusione al turbante monacale di velo bianco, che è una delle caratteristiche esteriori dell'abito dei monaci etiopici.

(1) Cfr. *Il Libro dei Miracoli di Maria*, cit., cap. VI, § 41.

(2) *Gadla Fileppos*, cit., testo, p. 204; trad., p. 184.

(3) *Ibid.*, testo, p. 205; trad., p. 184.

Questo episodio, che forse non ebbe una grande importanza data la scarsa influenza di Dabra Libānos nel XIV secolo, fu più tardi dall'autore degli Atti di Filippo, nel 1425, letterariamente rielaborato e messo in relazione con un altro ben più grave contrasto sorto, qualche decennio prima di quello di Filippo, fra il negus ʿAmda Ṣeyon (appoggiato, s'intende, dai suoi ambienti di corte) ed un'altra figura di monaco, considerato santo dalla Chiesa Etiopica: Baṣalota Mikāʾēl. Il contrasto che sostenne Baṣalota Mikāʾēl, e con lui il monachismo dell'Amara (1), intorno al 1314 venne così riportato a Filippo ed al monachismo dello Scioa intorno al 1340.

c) *L'ordinamento dei monasteri dello Scioa.*

Resta da esaminare, circa Filippo di Dabra Libānos, un'ultima questione: quella dell'ordinamento gerarchico del monachismo scioano che gli Atti gli attribuiscono. Gli Atti dunque narrano come Filippo proponesse al Metropolita Yāʿqob i nomi di undici abbati di monasteri scioani perchè riuniti in un solo gruppo sotto la disciplina dell'abbate di Dabra Libānos dessero opera alla diffusione della religione cristiana e particolarmente del monachismo (2) nello Scioa. Già questo ordinamento presuppone nettamente il riconoscimento della supremazia di Dabra Libānos sulla massima parte dei conventi scioani. Restano infatti esclusi dall'elenco di quelli che accettano a capo Filippo, « come gli Apostoli ebbero a capo S. Pietro », soltanto il monastero dello Zeqwālā e le sue pochissime filiazioni. Evidentemente il prestigio e l'enorme popolarità di Gabra Manfas Qeddus, il santo fondatore dello Zeqwālā, contribuivano a mantenere indipendenti i suoi monasteri.

Ma ci si può domandare se questa supremazia di Dabra Libānos fra i monasteri scioani debba intendersi costituita veramente al tempo di Filippo nel secolo XIV oppure in quello XV quando gli Atti fu-

(1) D'altronde è anche storicamente più verisimile che il monachismo dell'Amara, la regione che era stata la culla della nuova dinastia, avesse preso l'iniziativa tanto grave di contestare il matrimonio del Negus anzi che uno dei conventi scioani, nel XIV secolo — come si è detto — alla periferia del regno abissino verso i Musulmani ancora minaccianti.

(2) Cfr. *Gadla Fileppos*, cit., testo, p. 197; trad., pp. 177-178.

rono scritti (1). Gli episodi che gli Atti stessi narrano — ne parleremo qui di seguito — di interruzione delle manifestazioni collettive dei conventi scioani a Dabra Libānos ancora verso la fine del secolo XIV provano che, almeno in quell'epoca, il legame con Dabra Libānos era già costituito. Al contrario invece qualche dubbio resta per la figura di Onorio e del suo monastero di Ṣegāğğā. Ho già accennato infatti alla versione che attribuisce a lui la parte principale nel famoso dissidio pel matrimonio di ʿAmda Ṣeyon I. Conviene qui aggiungere come negli Atti di Onorio, pur stesi nel 1478 (2) quando ormai la predominanza di Dabra Libānos su Ṣegāğğā era pacifica, restano altre due interessanti traccie di tendenze ad una autonomia del convento di Onorio. Una è, direttamente, la parte che si fa prendere ad Onorio nella *felsata ʿaṣm,* « la trasmigrazione delle ossa », come viene sin oggi ufficialmente chiamato il trasporto dei resti mortali di Takla Hāymānot dall'eremo alla chiesa costruita, disposto dall'abbate Ezechia durante il regno di Saṿfa Arʿad. La « trasmigrazione » è diretta da Onorio; anzi gli Atti di Onorio, non vedo per quali motivi, ne spostano la data di alcuni anni facendola avvenire durante il periodo di carica di Filippo (per semplice ignoranza o perchè conveniva affermare il prestigio di Onorio e quindi del suo convento in confronto di Filippo, massima figura allora di Dabra Libānos); e, se Filippo viene a mettersi al capo della reliquia, lo fa in quanto è chiamato da Onorio che, in atto di umiltà, si mette invece ai piedi della reliquia. E così delle tre croci che si dicono trovate nella tomba di Takla Hāymānot, due sono di Onorio ed una di Filippo (3). Una differente versione è invece nella « Storia della trasmigrazione » allegata agli Atti di Takla Hāymānot. Filippo non è più nominato, perchè la « trasmigrazione delle ossa » avviene all'epoca dell'abbate Ezechia, successore di Filippo. Ma anche qui Onorio ha la parte

(1) Non si dimentichi il parallelismo con i dodici abbati pari in numero ai dodici Apostoli, di cui Baṣalota Mikāʾēl è il capo in figura di S. Pietro. (*Gadla Aron,* cit., testo, p. 129; trad., pp. 115-116). Anche questi due episodi sembrano calcati l'uno sull'altro; e Filippo, capo del monachismo scioano, sostituisce nella figura di S. Pietro il monaco Baṣalota Mikāʾēl dell'Amara. E, si noti, pure questo episodio è stato poi riportato indietro dall'abbate Filippo al santo fondatore di Dabra Libānos, Takla Hāymānot. (Cfr. qui sopra, § 1 *d*).

(2) *Gadla Anorēwos,* cit., premessa del Conti Rossini.

(3) *Gadla Anorēwos,* cit., testo, pp. 99; trad., pp. 87-88.

principale, pur se dà la sola croce trovata nella tomba all'abbate Ezechia (1).

Un terzo passo degli Atti di Onorio è da tener presente: quello nel quale si narra del viaggio di Onorio nel Tigrè a Ṣaʿādā Ambā, dove Baṣalota Mikāʾēl muore nelle sue braccia (2). Il fatto è certamente inventato. Abbiamo già detto dell'importanza di Baṣalota Mikāʾēl per la storia del monachismo nella regione degli Amara; ed abbiamo indicato come le tradizioni sul suo dissidio con ʿAmdạ Ṣeyon I per il matrimonio con la matrigna siano state poi passate a Filippo quando il monachismo scioano cominciò a succedere a quello dell'Etiopia centrale nella supremazia sul clero regolare etiopico. D'altra parte il collegamento di Onorio non solo con Takla Hāymānot e quindi col monachismo scioano, ma anche con Baṣalota Mikāʾēl e col monachismo Amara (Onorio assiste parallelamente alla morte dei due santi), veniva, nella mentalità dei monaci che a lui facevano risalire la loro genealogia spirituale, ad assicurare un'origine e quindi una disciplina non esclusivamente locale al convento di Ṣegāğğā ed alle sue filiazioni.

Questi tre episodi qui sopra esaminati e l'accusa che si fa ad Onorio (secondo i suoi Atti) di avere la massima influenza in tutto lo Scioa (3) mi sembra confermino la mia supposizione che pur alla fine del secolo XIV, quando Dabra Libānos si affermava centro di buona parte del monachismo scioano, il convento di Ṣegāğğā aveva ancora tendenza a mantenere una sua posizione speciale.

Gli Atti di Filippo e gli Atti di Takla Hāymānot dicono anche come si estrinsecava la supremazia di Dabra Libānos sugli altri monasteri scioani. Ciò avveniva dunque in due modi: *a*) i conventi riuniti in dodici gruppi, secondo la loro filiazione spirituale, dovevano dare — ciascun gruppo per ciascun mese dell'anno — il clero sufficiente per officiare alla tomba di Takla Hāymānot; *b*) due volte all'anno, negli anniversari della morte e della « trasmigrazione delle ossa » di Takla Hāymānot dovevano convenire a Dabra Libānos gli abbati dei vari conventi, portando doni (4).

(1) Budge, *The Life of Takla Hâymânôt*, cit., vol. II, pp. 260-261.

(2) *Gadla Anorēwos*, cit., testo, pp. 75-76; trad., p. 65.

(3) *Ibid.*, testo, p. 90; trad., p. 78 (**ወሎሎሙ ፡ ሰብአ ፡ ሴዋ ፡ ይገንዩ ፡ ሎቱ ፡ ወረሰይዎ ፡ ከማከ ፡ ንጉሠ**) « e tutti gli abitanti dello Scioa gli si prosternano e ne hanno fatto un Sovrano come te! ».

(4) *Gadla Fileppos*, cit., testo, p. 202; trad., p. 182; Budge, *The Life of Takla Hâymânôt*, cit., vol. I, p. 236.

A queste due manifestazioni gli Atti di Filippo aggiungono due prescrizioni di cerimoniale significative: gli abbati dei conventi, che vengono al capitolo semestrale in Dabra Libānos, debbono togliersi la corona di abbate dal capo, sin che sono in territorio di Dabra Libānos, solo restando abbate coronato quello del monastero di Takla Hāymānot (1). E, seconda prescrizione, gli abbati non portavano con loro a Dabra Libānos le loro cattedre, dove essi erano soliti di sedere nelle solenni cerimonie, ma anzi solevano per umiltà portare essi stessi la cattedra di Filippo (ufficio umile dei servi del monastero) (2). Questa seconda prescrizione, nella versione degli Atti, è riferita sola all'abbate Filippo e non si dice che sia continuata, come invece è espressamente ricordato per la prima. Era dunque soltanto un atto di umiltà di qualche abbate dei minori monasteri scioani, in epoca verisimilmente posteriore a quella di Filippo, oppure era una pretesa di Dabra Libānos, che poi non fu potuta mantenere in confronto degli altri monasteri scioani.

(*Continua*).

(1) *Gadla Fileppos*, cit., testo, p. 201; trad., p. 181.
(2) *Ibid.*, testo, p. 202; trad., p. 181.

RECENSIONES

S. N KRAMER, *Lamentation over the Destruction of Ur* (= *Assyriological Studies,* 12). Chicago 1940. University Press. In-8°, XII-97 pp., 4 pl.

Das Buch, das durch die Liebenswürdigkeit J. A. Wilson's (wegen der Unmöglichkeit der Zusendung) C. H. Gordon zur Besprechung in der *Orientalia* gegeben wurde, gelangte, da Gordon sich ausserhalb seines Fachgebietes glaubte, auf Umwegen erst Dezember 1941 in die Hände der Schriftleitung. Von dieser hatte es ein hiesiger Rezensent übernommen, der aber schliesslich auch die Besprechung nicht machte, so dass die Arbeit im Dezember 1942 an den Gezeichneten überging. Inzwischen sind, wie ich durch die freundlichen Mitteilungen Gordon's weiss, in amerikanischen und englischen Zeitschriften eine Anzahl von Rezensionen erschienen, die mir wegen des Krieges unzugänglich sind (s. *Orientalia,* NS. 11 [1942] 143; 12 [1943] 105). Um nun mit der Anzeige dieser wichtigen Studie nicht länger zu zögern, entschloss ich mich (an Stelle einer bei der Kürze der Zeit unmöglich zu leistenden Besprechung), lieber einige Bemerkungen zu lexikalischen und grammatikalischen Formen beizusteuern und so vielleicht etwas Klarheit an der einen oder anderen Stelle zu erreichen.

1. — Wörter: *a*) SAL(MÍ) + KU = nin(i). S. 96 : 402 weist Kramer nach, dass die Aussprache des Zeichens SAL + KU (-a-ka) nin sein wird. Nach SRT 1, I: 3, 6, 9, 16 kommt man zu dem gleichen Wert, ja man erwartet dort sogar einen auf einen Vokal -i oder -a auslautenden Wert. Ich stelle hier die entsprechenden Zeilen untereinander. Man möge dabei die Verbindung ^{d}Ininni-ra der drei ersten angeführten Zeilen mit der Entsprechung am Anfang der letzten beachten.

3) [nin]-gal an-na ^{d}Ininni-ra silim-ma ga-na-ab-bé-en.

6) nin-gal an-na ^{d}Ininni-ra silim-ma ga-na-ab-bé-en.

9) dumu-gal ^{d}*Sîn*-na ^{d}Ininni-ra silim-ma ga-na-ab-bé-en.

16) In-SAL + KU -ra sìr-ri-eš ga-na-ab-bé-en.

Wenn auch in Z. 16 das Gottesdeterminativ fehlt, so wird man doch an einer Lesung In-nini-ra kaum vorbeikommen, wie immer man den Ausdruck interpretieren mag. Wegen des ohne Vokal angefügten Dativsuffixes -ra wird also wohl der Wert von SAL + KU nini (oder nina) und mit Vokalschwund nin sein.

b) g i š - l á - k i - n á - d a - n a . S. 82 : 101 sucht der Verf. diesen Ausdruck aus CT 16, 45 : 116 als ' in der Ruhe seiner Schlafstätte ' zu deuten, gibt aber zu, dass die bisher belegte Bedeutung von g i š - l á ' Streit ' hier gar nicht in den Zusammenhang passt. Gudea Zyl. B VI : 11 - 12 heisst es : 11) z i - g i n - e š u - z i - s á - d a 12) e r í m - g i n - e g ú - g i š - g á - g á - d a ' den Gerechten recht zu leiten, den Bösen aber zu Boden zu beugen '. Der Ausdruck g ú - g i š - g á - g á ist sowohl von Delitzsch, SGl 103 : g u - g á - g á als auch von Poebel. GSG § 360 richtig als g ú - k i - š (è) - g á - g á gedeutet ' den Nacken zur Erde, zu Boden tun, zu Boden beugen '. Das Gleiche gilt von dem hier in Frage stehenden Ausdruck g i š - l á , der auch aus k i - š (è) - l á entstanden ist und ' zu Boden hingestreckt, am Boden liegend ' bedeutet. Das - n a am Ende ist Lokativ (< n i - a) und das k i - n á - d a wird auch Lokativ sein (' auf der Schlafstätte '). Das Ganze wird also zu übersetzen sein ' bei seinem auf-dem-Boden-Liegen auf der Lagerstätte '.

Dass g i š auch noch in anderen Verbindungen als k i - š (è) zu deuten ist, dafür sei hier auf einige Beispiele hingewiesen. ŠL 296, 59 gibt für g i š - t a g - g a eine doppelte Bedeutung an, einmal *maḫâṣu ša iṣṣi* (Holz schlagen, Holz fällen ') und ' opfern ' (sowohl von Schlacht- als auch von Speise- und Trankopfern gebraucht). Wenn man auch bei der ersten Bedeutung g i š als Acc. des Nomens auffassen kann (unser ' " Holz "schlagen '), so geht das bei dem Begriff des Opferns, namentlich bei Libationsspenden, die doch auf die Erde geschüttet wurden, wohl nicht mehr an. Hier wird g i š = k i š < k i - š (è) sein und g i š - t a g wird bedeuten ' zu Boden schlagen, zu Boden schütten '. Ebenso hat g i s s u ' Schatten ' (geschrieben g i š - g í g) in dieser Schreibung sicherlich nichts mit g i š ' Holz ' zu tun, sondern zeigt auf k i - š (è) - g í g ' auf dem Boden dunkel ' hin. In gleicher Weise ist auch g i š - n i m ' Sonnenaufgang ' zu erklären.

Damit ist uns einerseits eine Bestätigung dafür gegeben, dass die Postposition KU nicht š ù , sondern š è gesprochen wurde,,andererseits ein ganz klares Beispiel dafür geboten, dass die Tenues (k, t, p) in jüngerer sumerischer Zeit als Mediae (g, d, b) — wohl unter dem wachsenden Einfluss des Akkadischen — gesprochen und geschrieben wurden. Auf diese Tatsache werden wir bei der Erklärung einer Verbalform noch zurückgreifen müssen.

c) a n - NE - g á n . S. 86 : 190 wird a n - NE - g à von Kramer in Gegensatz zu g í g oder g í g - ù - n a gesetzt, was ohne Zweifel richtig ist. Fraglich ist nur die Lesung und Zusammensetzung des Nomens. Da die Schlusssilbe mit g beginnt, kommt für NE nur ein mit g endender Lautwert in Frage, also š e g_7. Dieser Wert hat die Bedeutung *bašâlum*, vgl. AJSL 36 (1919-20), 156, Nr. 19 (ŠL 172. 21 entsprechend zu verbessern). Man wird also a n - š e g - g à lesen, was, wie ich nachträglich sehe, bereits Falkenstein (ZA 47, 192) fragend vorgeschlagen hat. g í g - a n - NE - g à - b a ist also g í g - a n - š e g_7 - g à - b a und hat mit einem auf - b endenden Wert für g á n (= g à) nichts zu tun. Sondern es handelt sich um das offenbar nasale g des Auslautes von š e g_7, wenn nicht vielleicht sogar an der einen oder anderen Stelle noch g á für g à zu lesen sein dürfte.

Zur Bildung verweist Falkenstein (*ibid.*) mit Recht auf a n - u s a n hin. Delitzsch (SGl 39 : ù - s á und u s a n), der ù - s á als Zusammensetzung aus

ù ' Schlaf ' und sá = *kašádu* ' erreichen ', also ' Eintreten des Schlafes ' erklärt, sieht in usan (< ù-sá-en?) ' die Zeit des Schlafeintritts '. Was bedeutet nun in den beiden Verbindungen an-šeg$_7$-gà und an-usan das vorausgestellte an. Sieht man sich die mit an- gebildeten Ausdrücke in ŠL Bd. III, 14 f. an und das, was Delitzsch, SGl 12 : I an sagt, so wird man in an den ' Himmel ' sehen, so dass wir jedenfalls an-šeg$_7$-gà wörtlich mit ' Himmel der Gluthitze ' wiedergeben dürfen.

d) gú gìr... gar. S. 87 : 212 fragt Kramer nach der Zusammensetzung dieses Ausdrucks, dessen Sinn er als ' to lie prostrate ' aus dem Zusammenhang erschliesst. Der in Frage kommende Teil der Zeile lautet : bàd-ba gú gìr-im-ma-gar-gar. Das Verbum gìr...gar heisst ' den Fuss setzen ' (vgl. Delitzsch, SGl 92 : gìr...gar) und wird nach Gudea Zyl. A XV, 17 mit dem Lokativ konstruiert (Infix -ni- der Verbalform). Wohin gehört nun das gú? Ist es etwa mit bàd-ba zu verbinden, das als Genitiv vorausgestellt ist? Das scheint wirklich der Fall zu sein. gú bedeutet ' Nacken ', beim Berge ' Spitze, Höhe ' (Delitzsch, SGl 102 : I gú) und ist hier Lokativ der Nähe (gú-e > gú). So wird wohl die Stelle ungefähr wiederzugeben sein : ' Ihrer Mauern Spitzen trat er nieder ' (wörtlich : ' Auf ihrer Mauern Spitzen setzte er den Fuss ').

2. — Verbalformen : *a*) im-da-ra-da-gá-gá. Der Satzteil, in dem sich diese Form findet (S. 79 : 85) lautet : a-nir-gig-ga-bi im-da-ra-da-gá-gá. Man wird bei der Infixverbindung des Verbums an eine fast gleichlautende Form aus Gudea Zyl. A V, 20 : ma-ra-da-ra-ta-è erinnert, die Falkenstein in seiner Untersuchung über das richtungsweisende Infix -ra- (ZA 45, 180-194) ganz am Schluss analysiert hat. Die uns hier vorliegende Verbalform ist, wenn man ein doppeltes Infix -da annimmt, unerklärlich. Sie wird aber durchsichtig, wenn das der Verbalwurzel gá vorausgehende Infix -da- aus -ta- entstanden ist (1). Bereits oben unter 1. *b*) haben wir auf den Übergang der Tenues in die Mediae hingewiesen, ein Übergang, der hier vielleicht noch durch den mit einer Media beginnenden verdoppelten Verbalstamm besonders begünstigt wurde. Die Form wird also aus *im-da-ra-ta-gá-gá entstanden sein und enthält ausser dem Präfix i + b (> im) die drei dimensionalen Infixe da (mit, auch), ra (darüber, hinaus) und ta (daraus). Die Reihenfolge der Infixe ist auch die gleiche wie bei der Verbalform des Gudeazylinders.

b) Verdreifachung der Verbalwurzel. An zwei Stellen (S. 84 : 131 mu-un-sír-sír-sír und S. 91 : 301 : mi-ni-ib-zi-zi-i-zi) weist Kramer auf Formen mit verdreifachtem Verbalstamm hin, ohne einen Grund für diese Erscheinung angeben zu können. Vielleicht könnte man an der letztgenannten Stelle nach dem Zusammenhang (igi-ni ír-ra mi-ni-ib-zi-zi-i-zi ír-gig ì-še$_8$-še$_8$) an eine iterative Kausativform, entsprechend dem akkadischen III/3 denken, so dass etwa zu übersetzen wäre : ' Ihre Augen liess sie ständig Tränen hervorbringen, bitterlich

(1) Vielleicht ist auch die ZA 45, 192 erwähnte Vertretung von da für ta so zu erklären.

weinte sie'. Interessanter scheint der erste Beleg, wo der Haupttext nur den verdoppelten Stamm, aber als Relativsatz mit nachgesetztem -a bietet (mu-un-sír-sír-ra-mu), während zwei Duplikate dafür eine finite Verbalform mit verdreifachtem Stamm (mu-un-sír-sír-sír) schreiben. Da sír-sír als *zarâpu* belegt ist (ŠL 371, 83c, zur Schreibung AfO Beiheft 6, 51) und 'zusammenpressen' (vielleicht auch 'auspressen') bedeutet, könnte man vielleicht die oben vermutete Erklärung als Iterativ auch hier versuchen.

Diese wenigen Bemerkungen geben in keiner Weise auch nur entfernt einen Eindruck von der Leistung, die diese Studie Kramers darstellt: ein schwer lesbarer, zum Teil nicht ganz richtig kopierter, über 400 Zeilen zählender Haupttext, dazu etwa 20 einzelne Stücke ergänzender Duplikate und endlich die noch schwierigere Interpretation der sumerischen Sprache. Nur wer sich je mit rein sumerischen Texten, besonders poetischen geplagt und mit deren Verständnis gerungen hat, wird die unverdrossene Ausdauer und den Scharfsinn, dem Text sein Geheimnis zu entlocken, die solide Begründung der grammatikalischen Formen zu würdigen wissen. Sowohl der Verfasser als auch das Oriental Institute mögen deshalb in diesen kurzen Bemerkungen das Interesse sehen, das die keineswegs leicht durchzuarbeitende Arbeit erweckt hat und, wenn sie nach dem Kriege allgemein zugänglich sein wird, erwecken wird. Hoffentlich gelingt es ihr, der sumerischen Wissenschaft einige neue begeisterte Jünger zuzuführen. Denn nur in gemeinsamer, solider Arbeit werden wir auf diesem überaus dornenvollen Gebiet vorankommen, das wegen seiner hohen dichterischen Schönheit sicher zahlreichere Beteiligung verdient.

Rom. A. Pohl.

Armas Salonen, *Nautica Babyloniaca*. Eine lexikalische und kulturgeschichtliche Untersuchung (= *Studia Orientalia*, XI, 1). Helsinki 1942. Akateeminen Kirjakauppa. (Leipzig, O. Harrassowitz). In-8°, VI-118 S. Fmk. 100.—

Im finnischen Heere stehend ist es dem arbeitsamen Verfasser gelungen, uns diese Studie in Fortführung seiner Arbeiten zur Nautik der Sumerer und Akkader zu schenken. Die Keilschriftforschung und ebenso auch die Kulturgeschichte sind dem Autor für diese systematischen Arbeiten, die mühevolle Sammlung des oft weit zerstreuten Stoffes und die sich anschliessende Deutung der Fachausdrücke recht dankbar. Mag auch das vorliegende Heft, wie der Autor selbst sagt, wegen der Zeitumstände im Stoffe die eine oder andere kleine Lücke aufweisen, so dürfte es als Ganzes den früheren Arbeiten kaum nachstehen.

Die Untersuchung gliedert sich in drei Hauptteile. Der erste enthält die sumerischen und akkadischen Beamtentitel und Berufsbezeichnungen, die die Schiffahrt angehen, wie z. B. Kapitän, Aufseher, Matrose, verschiedene Ar-

ten von Arbeitern usw. Der zweite Teil behandelt die Befrachtung und zwar zuerst die Schiffslast und die zu deren Bestimmung benutzten Masseinheiten (eine für die Assyriologie nützliche Zusammenstellung), ferner die Hafenanlagen, die Fortbewegung der Schiffe durch Treideln, Rudern und Segeln und endlich die Schiffspreise, Sätze für Schiffsmiete und -verpflegung. Der Schlussteil stellt dann die akkadischen und sumerischen nautischen Ausdrücke alphabetisch zusammen.

Einige kleine Bemerkungen mögen das Interesse des Rezensenten an der sauber gearbeiteten Studie zeigen. Die Wiedergabe des Nasallautes durch η macht nicht nur einen unschönen Eindruck, sondern sie macht die ohnehin keineswegs leichte Umschrift des Sumerischen noch schwieriger. Wir wissen selbst, dass die Sumerer z. B. schrieben ḫun-gá, um durch die Verbindungen von n mit dem Zeichen gá (nicht mit ga) den Nasal auszudrücken. Warum nun schreiben ḫuη-ηa? — S. 10: *peḫû* heisst zwar 'dichten, dichtmachen' (als letzte abschliessende Arbeit am Schiff). Aber der *bêl pêḫâti* gehört wohl nicht zu *peḫû*, sondern zu dem Substantiv *piḫatum* (nicht **peḫâtum*) 'Dienst (officium), Haftung', wozu der Plur. z. B. in *bêl piḫâtim* vorkommt; vgl. dazu MSL I, 125 ff. — S. 13: bal-gub-ba und bal-KU-a. bal ist die 'die Periode, der Schichtwechsel'. So dürfte bal-gub-ba bedeuten 'in der Schicht anwesend', also dann, wie der Verf. sagt, 'zeitweise'. bal-KU a meint wohl ursprünglich 'für den Schichtwechsel gedungen' o. ä. und dann 'ständig' — S. 56: § 3 des sumerischen Gesetzbuches (YOS I, Nr 28, IV, 11 ff.) = tukum-bi kaskal-dug$_4$-ga-ni in-ri-bal má-gur gu-ba-an-dé en-na má e-bi á-bi ba-ma-ta nam-lugal-la-a-ni-šè ì-ág-e lässt sich kaum übersetzen 'gesetzt (ein Mann) die vereinbarte Route verändert und das Schiff zugrunde geht, so soll er nebst dem Erneuern des Schiffes, dessen Mietertrag aus..... dem Eigentümer darmessen'. Der erste Teil bis en-na ist klar: 'Wenn (ein Mann, der ein Schiff gemietet hat) seine (= persönlich) vereinbarte Route ändert (oder 'überschreitet'), und das Schiff (daraufhin) zugrunde geht'. Der zweite Teil en-na má e-bi l bedeutet 'bis er das Schiff neugemacht hat'. Der Schluss (unter einstweiliger Auslassung von ba-ma-ta) heisst 'seine (des Schiffes) Miete wird er seinem Vorgesetzten (Eigentümer des Schiffes) darmessen'. Es bleibt uns noch das ba-ma-ta. Das -ta ist sicher wohl das bekannte Affix, 'aus dem, gemäss dem' oder 'seit dem' die Miete zu bezahlen ist. ba-ma- ist entweder < ba-mu-a- oder < ba-ma-(a)-. Das Verbum mu und ma bedeutet 'nennen, sprechen', u. ä. (ŠL 61:16, 18; 342:7, 12) mit Präfix ba- (zur Bezeichnung des Intransitivum-Passivum) und dem Relativaffix -a (mu-a > ma bzw. ma(-a). Ich möchte also ba-ma-ta etwa wiedergeben mit 'gemäss der Vereinbarung'. Der ganze Satz würde also etwa lauten: 'Wenn ein Mann seine vereinbarte Route ändert und das Schiff zugrunde geht, so soll er, bis er das Schiff neugemacht hat, seine (= des Schiffes) Miete nach der Vereinbarung seinem Herrn bezahlen (darmessen)'. — S. 106: Auch von Sin wird SRT 9, 63 gesagt: lugal má-gur$_8$-kug an-na dirig-ga 'den König, der auf einem heiligen Schiff am Himmel segelt,...'. — Zur Lesung von ensí für PA.TE-si möchte ich auf einen PN aufmerksam machen, der sich in VS IV, Nr 196, 11 findet. Man hat fast den Eindruck, dass dieser

neubabylonische Name I *Pa-at-e-si* die phonetische Schreibung des PA . TE - si darstellen soll. Ich kann den Namen sonst nicht deuten. Sollte diese Vermutung richtig sein, so müssten wir wieder zur alten Lesung *pa-te-si zurückkehren. Der bekannte Beleg in KAH 2, Nr 11, 5 (pa-te-šu) trägt zur Klärung kaum etwas bei.

Hoffentlich ist es dem Verfasser vergönnt, uns recht bald auch die Behandlung der Reisewege der Schiffe und der Landfahrzeuge zu schenken.

Rom. A. Pohl.

E. Hammershaimb, *Das Verbum im Dialekt von Ras Schamra. Eine morphologische und syntaktische Untersuchung des Verbums in den alphabetischen Keilschrifttexten aus dem alten Ugarit.* Kopenhagen 1941. E. Munksgard. In-8°, 268-VI* S. Dän. Kr. 25.—

Untersuchungen zu Teilstücken der ugaritischen Grammatik sind bei unserer immer noch unvollkommenen Kenntnis dieses Gegenstands sehr erwünscht, ja nach Ansicht des Rez. erwünschter als die wiederholte vollständige Übersetzung ein und derselben Textstücke. Und auch das ugaritische Verbum bietet noch so viele ungelöste Probleme, dass auch nach Goetzes vortrefflicher Studie zu den ugaritischen Tempora in JAOS 58 (1938) S. 266-309 eine neue Behandlung nicht überflüssig erscheint. Allerdings sollten Untersuchungen zur ugaritischen Grammatik nicht von Anfängern geführt werden; dafür enthält dieses Gebiet zu viele offene und versteckte Fallgruben, denen selbst fertige Gelehrte nur zu oft zum Opfer fallen.

Die vorliegende Arbeit ist als Dissertation eine solche Anfängerleistung. Anzuerkennen ist ihr Fleiss und ernstes Wollen, gute Beobachtung (1) und unbedingte Vollständigkeit. Jede Verbalform, die Erörterung verdient, ist auch behandelt, und der Verf. geht keiner Schwierigkeit aus dem Wege. Allerdings hätte er die Benutzbarkeit seiner Arbeit noch erhöhen können, wenn er ihr ausser dem Register der behandelten Textstellen auch ein solches der besprochenen Verbalformen beigegeben hätte.

(1) Man vergleiche S. 141 die richtige Auffassung des Unterschiedes von *riš* " Kopf ", Plur. *rašm* (dazu noch u. S. 260) oder S. 164 f. Anm. 4 die richtige Deutung von *w yṣi ṣbu ṣbi ngb* I Keret 85 f. als " und es zog aus das Heer der Krieger aus Ngb " (bezw., wie der Rez. vorschlagen möchte, " und es zog aus die Schar der Scharen des Edlen ", d. h. " eine besonders tüchtige Schar ", ein Ausdruck wie das bekannte hebr. שִׁיר הַשִּׁירִים " das Lied der Lieder, das Hohelied "), wo die Deutung von *ṣbi* als Gen. Plur. auch Joh. Pedersen, *Berytus* 6 (1941) S. 78 nicht geglückt ist. Noch leichtherziger in der Frage der ugaritischen Kasusendungen ist Gordon, *Ugaritic Grammar*, § 7, 8.

Eine charakteristische Schwäche scheint mir die Unfähigkeit des Verf. zu klarer kritischer Stellungnahme in den meisten Zweifelsfällen. Er hält das Ugaritische für eine vom Hebräischen nur dialektisch verschiedene Sprache (1); deshalb liest er in den unvokalisierten ugaritischen Konsonantentext auch gewöhnlich hebräisch vokalisierte Formen hinein. In strittigen Fällen aber begnügt er sich meist mit der Feststellung, dass entweder die oder die hebräische Form zu Grunde liegen könne, dass die Schreiber also so oder so im Gebrauche der Zeichen geschwankt hätten u. dgl. (2). Die Tatsache, dass der Verf. nur zu gern Dinge, die wir schon aus dem Hebräischen kennen, in die ugaritischen Texte hinein und nicht neue Erkenntnisse aus ihnen herausliest, ist wohl der Hauptgrund dafür, dass die Arbeit trotz ihres Umfangs so wenig tatsächlich neue und weiterführende Ergebnisse enthält.

Hand in Hand damit geht die andere Schwäche des Verf., seine Unfähigkeit zu klarer und knapper Ausdrucksweise; man vergleiche die weitschweifigen Darlegungen über Ifta'el S. 42 ff. und nochmals S. 48 f. oder die umständliche Erörterung der Tempora S. 53ff. (besonders S. 61 ff.) und S. 86 ff. Und schliesslich ist noch die Übersetzung ins Deutsche (die aber nicht dem Verf. zur Last fällt) zwar streckenweise gut oder leidlich, streckenweise aber recht holprig, bisweilen geradezu kindlich unbeholfen, ausgefallen. Alle diese Umstände machen die Lektüre des Buches teilweise recht unerfreulich.

Bei der Besprechung will ich mich nicht in der Kritik von Einzelheiten und Kleinigkeiten verlieren, sondern nur ein paar Hauptpunkte hervorheben. Die Wichtigkeit der vokalhaltigen Alefzeichen für die Erkenntnis des ugaritischen Formenbaus erkennt der Verf. ebenso an wie jeder ernste Forscher, deshalb gibt er auch S. 133 ff. eine ausführliche Erörterung des Alefproblems und bespricht Alef nicht nur innerhalb des Verbums, sondern S. 136-145 auch in den Nomina. In der Deutung des Schriftbildes steht er dem Rezensenten nahe, insofern er annimmt, dass ein Alefzeichen nicht nur den dem Alef folgenden, sondern unter Umständen auch den ihm vorangehenden Vokal ausdrücken kann (Rez. zuletzt *Orientalia* NS 12, 1943, S. 12 ff.; Verf., S. 134 ff.) (3). Er deutet sogar eine Einzelheit wie die Verschiedenheit des Vokals in *riš* " Kopf ", aber Plur. *rašm* ganz so wie der Rez. als Reflex eines gesprochenen **ri'šu, *ri'ašūma* (S. 141 mit Anm. 3). Aber statt aus dem Nebeneinander von *yiḫd* (= **yi'ḫud(u)* " er ergriff ") und *yuḫd* (4) den Schluss zu ziehen, dass letzteres eine Passivform **yu'ḫad(u)* " er wurde ergriffen " sei (Rez., a. a. O., S. 21), rechnet er S. 151 f. nicht nur mit einer Form ähnlich hebr. יֹאחֵז neben יְאֻחֹז, sondern nimmt auch Entwickelung von *ya'-* in **ya'ḫud(u)* zu *yā-* und weiterhin *yō-* an; es soll also wie im Hebräischen *ā* zu *ō* getrübt

(1) Daher wohl auch seine Bezeichnung als " Dialekt von Ras Schamra ".

(2) Vgl. etwa S. 148 f. 153. 166 f. 181 ff.

(3) Die Transkription der Alefzeichen durch Vokale, in der sich der Rez. an Virolleaud anschliesst, erscheint dem Verf. S. 135 allerdings " prinzipiell verwerflich ".

(4) Die Form *yaḫd* (u. S. 261 3) war bei Abfassung des Buches von Hammershaimb noch nicht bekannt.

sein, während doch im femininischen Plural auf *-ātu* das ursprüngliche *ā* erhalten bleibt. Aus der unscharfen Ausdrucksweise des Verf. ersieht man nicht deutlich, ob er mit (unmöglichen) Ausnahmen von den Lautgesetzen oder mit dialektischen Verschiedenheiten innerhalb der sonst so einheitlichen ugaritischen Sprache rechnet. Er schliesst S. 153 f. mit der Feststellung " Die Schreiber brauchen nie die Zeichen ohne Unterschied (1), sie können aber im Gebrauch der einzelnen Zeichen schwanken, weil sie nur drei Zeichen haben, um eine weit grössere Anzahl Vokale wiederzugeben, so dass dies die Erklärung dafür ist, dass sie im Gebrauch der drei Zeichen nicht immer ganz konsequent sind, ganz abgesehen von den Fällen, wo die verschiedenen Zeichen ein Ausdruck für dialektische Verschiedenheiten in R. S. sind ". Durch solche verwaschene Deutung des Schriftbefundes, wofür das vorstehende Beispiel nur eins statt vieler ist, bringt sich der Verf. meist selbst um die Ergebnisse seiner oft gar nicht schlechten Beobachtungen.

Gelegentlich findet man Ansätze zu selbständiger Stellungnahme wie in der nicht üblen Darstellung des Unterschieds zwischen Perfekt und Imperfekt (S. 90 ff.) oder in der nicht unberechtigten Kritik von Goetzes Theorie des ugaritischen Perfekts (S. 64 ff.) (2). Auch dass der Verf. ebenso wie Ginsberg Goetzes Ansatz eines ugaritischen Praesens-Futurs *yaqaṭal* ablehnt, kann man als Zeichen selbständiger kritischer Stellungnahme werten. Freilich wagt sich an letzgenannter Stelle der Verf. notgedrungen an Probleme, die mit dem heutigen Material wohl überhaupt noch nicht lösbar sind. Der Rez. neigt zwar dazu, mit Goetze eine besondere Form *yaqatal* anzuerkennen (3), doch ist ein klarer Beweis dafür oder dagegen noch nicht möglich und spielt vorläufig auch die subjektive Einstellung des einzelnen etwas herein. Dem Keilschriftforscher Goetze liegt eine Form *yaqatal* analog akkad. *ikašad* naturgemäss näher als Hebraisten wie Ginsberg und Hammershaimb, Goetze sieht deshalb in Formen wie *amlk* " ich will (werde) herrschen " A I 62 oder *argm-k* " ich will (werde) dir sagen " B I 21 usw. solche *yaqatal*-Formen, während die Gegenseite das *a*- im Präfix dieser Verbalformen nach Barths Gesetz erklärt (bei *u* im Verbalkörper *'a*- im Präfix: **'amluk(u)* und **'argum(u)*, bei *a* im Verbalkörper dagegen *'i*- im Präfix: **'imḫaṣ(u)*) und also die Existenz eines besonderen *yaqatal* leugnet. Da nun ferner das akkadische

(1) Unterschiedslosen Gebrauch von verschiedenen Schreibungen *yiḫd*, *yaḫd* und *yuḫd* hatte Virolleaud namentlich im Anfange der Forschung angenommen.

(2) Allerdings sind die Perfekta *š'ly* und *š'lyt* in den Stelen (zu lesen **ša'laya* und **ša'layat*; das *ša'alaya* nnd *ša'alayat* S. 218 beruht wohl auf einem einfachen Lapsus) doch resultativ " er (sie) hat die Stele aufgestellt, und sie steht nun vor dem Betrachter da ".

(3) Dabei spielt auch die Hammershaimb noch nicht bekannte Form *yaḫd* Syria 19 (1938) S. 138 (IV B) Z. 11 herein, die nur übersetzt werden kann " er wird nehmen " (im Gegensatz zu *yiḫd* " er nahm " und *yuḫd* " er wurde ergriffen ") im Zusammenhang mit dem schon von Bauer, *Die alphabetischen Keilschrifttexte*, S. 67[1] richtig aufgefassten *taršn* = **ta'arašīna* " du (F.) willst ".

Praesens-Futur des Typus *akašad* auch in der Bedeutung "ich werde das und das tun" von der Bedeutung "ich will das und das tun" des westsemitischen Apokopats *'aqtul* nicht weit absteht, sodass wir in den meisten Fällen ohne Schaden für den Satzzusammenhang so und so übersetzen können, so fügt sich der grösste Teil der Verbalformen beiden Auffassungen. Entscheidende Formen mit Alef sind noch nicht genügend vorhanden, sodass die Entscheidung der Frage noch aussteht.

Und so wie hier ist es noch in manchen anderen Fällen; die ugaritische Grammatik bietet bei der Unvollkommenheit des Schriftbildes noch zahlreiche Fragen, die weder der angehende noch der fertige Forscher schon beantworten kann. Es ist also nur zu natürlich, dass namentlich Anfängerarbeiten auf diesem Gebiete einen unfertigen Charakter tragen und ein gewisses Gefühl der Unbefriedigtheit hinterlassen.

Leipzig. J. FRIEDRICH.

Hermann JUNKER, *Gîza V.* Bericht über die von der Akademie der Wissenschaften in Wien auf gemeinsame Kosten mit Dr. Wilhelm Pelizaeus † unternommenen Grabungen auf dem Friedhof des Alten Reiches bei den Pyramiden von Gîza. Bd. V: *Die Maṣṭaba des Śnb (Seneb) und die umliegenden Gräber (= Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.-hist. Klasse. Denkschriften,* 71. Bd., 2. Abh.). Wien und Leipzig 1941. Hölder-Pichler-Tempsky. In-4°, VI-213 S., 61 Textabb., 20 Taf., 1 Plan. RM. 55.—

Nachdem Junker in dem IV. Bande seiner grossen Grabungspublikation nur ein Grab, das des *Kȝj-m-ʿnḫ*, beschrieben hatte, lässt er nun in dem V. Bd. wieder eine Gruppe von Gräbern folgen, in deren Mitte die merkwürdige Anlage des Zwergen Seneb steht. Für die zeitliche Einordnung dieser Gruppe in die Entwicklung des Reichsfriedhofs war einerseits die Verbindung mit dem ursprünglich geplanten Friedhof und andererseits die ungeeignete, zerklüftete Bodenbeschaffenheit des Westteils zu beachten. Da bei der Erweiterung des Friedhofs bis tief in das AR auf die Planung der IV. Dyn. Rücksicht genommen und zugleich die günstigste Bodenbeschaffenheit ausgenützt wurde, blieben die grossen Flächen zwischen den einzelnen Abschnitten meist nur unbedeutenderen oder jüngeren Anlagen überlassen. Das gilt auch für die Gräber westlich Hemiun und südlich G 1201, deren äusserstes Westende der jetzt von J. behandelte Abschnitt bildet. In eine spätere Epoche weist ebenfalls das Vorkommen von Ziegelmaṣṭabas, denen man in Mittelfelde des Reichsfriedhofs nur bei ganz jungen Einbauten begegnete.

Die erste, umfangreichere Hälfte seiner Untersuchung widmet der Vf. der Maṣṭaba des Zwergen Seneb (S. 3-124). Die Besonderheit der Anlage be-

steht nicht allein in der Tatsache, dass sie sich schwer in eine Entwicklungsreihe einordnet und mehrfach Eigenwilligkeiten des Erbauers erkennen lässt, sondern auch darin, dass der Grabinhaber ein Zwerg war. In diesem Zusammenhang geht J. auf die Zwergenfrage in Ägypten ein (S. 7 ff.). Demnach sind zu unterscheiden die eigentlichen Vertreter der Zwergvölker von nur krankhaft kleinwüchsigen Ägyptern. Die weit im Süden wohnenden Pygmäen galten als grosse Kostbarkeit und waren vor allem begehrt, da sie den " Gottestanz " zu tanzen verstanden. Die Bedeutung dieses *ỉbḫw-nṯr* ist noch nicht völlig geklärt ; J. denkt hierbei an einen exotischen Nationaltanz der Zwergvölker, da diesen Stämmen ein besonders auffälliger Tanz zu eigen gewesen sein soll. Unter den meisten Darstellungen von Zwergen sind aber nicht Pygmäen, sondern kleinwüchsige Ägypter zu verstehen. Sie begegnen häufig als Kammerdiener, Juweliere, in Verbindung mit Haustieren, seltener in komisch wirkenden Szenen. Trotz ihres benachteiligten Äusseren war aber ihre soziale Stellung durchaus nicht schlechter als die der übrigen Angestellten und Beamten. Besondere Verwendung fanden sie anscheinend in der Organisation der Kleiderzwerge, als deren Vorsteher wir auch Seneb antreffen. Sein Beispiel zeigt, welche Aufstiegsmöglichkeiten es in der Beamtenlaufbahn selbst für Zwerge gab (S. 12 ff.). Als " Leiter der Leinen- oder Kleiderzwerge ", " Vorsteher der Weberei des Hofes ", " Leiter der Verwaltungen der unterägyptischen Krone " steht Seneb in Beziehung zu der kgl. Leinwandmanufaktur. Dass diese, entgegen den bisherigen Annahmen, eine weitverzweigte Organisation und ein geachteter und bevorzugter Handelszweig im AR war, macht J. an Hand zahlreicher Beamtentitel, sowie an den Bildern mit Belohnungen von Webern und Weberinnen, die eine besondere Auszeichnung und nicht etwa die gewöhnliche Bezahlung darstellen, deutlich (S. 40 ff.). Daneben bezeugen namhafte Ehrentitel allgemeiner Art die hohe und einflussreiche Stellung des Seneb. Die Liste der in seinem Haushalt beschäftigten Personen (S. 19 ff.) spricht von grossem Reichtum und vermutlich bezog er auch aus seinem Priesteramt an den Totentempeln des Cheops und Chefren bedeutende Einnahmen. Wie überragend die Persönlichkeit des Seneb trotz seiner Missgestalt gewesen sein muss, zeigt die Tatsache, dass seine Gemahlin *Śn.t-ỉt-ś* aus königlichem Geschlecht, zumindest jedenfalls von hohem Adel war.

Seneb legte seine Maṣṭaba neben die seines Amtsvorgängers im Leinengewerbe *ʿnḫw*, dessen Bau er sich als Vorbild nahm. In der Ostfront der Maṣṭaba liegen ausser den beiden Hauptscheintüren zwei Nebenscheintüren, wodurch ein Bruch mit der Überlieferung bewirkt wurde, der nur in der späteren Zeit des AR erklärlich ist (S. 22 u. Abb. 2). Der Kultraum am Südende der Ostwand wurde nachträglich angebaut. In ihm befand sich als besondere Merkwürdigkeit ein in den Boden halb eingelassener granitener Opfertisch mit rechteckiger Platte von 1 m Länge (S. 100) ; dieser Speisetisch — eine plastische Umsetzung des Opfertischbildes , wobei durch ungewöhnliche Stärke des Oberteils die aufgesetzten Brote wiedergegeben werden sollen — steht ohne Beispiel da und zeigt, welch eigene Wege Seneb bei der Anlage und Ausstattung seines Grabes ging. Dies wird auch deutlich bei der Toranlage, die die älteste uns bisher erhaltene Kuppel trägt. Schon in früherer

Zeit traten weitere Ausbauten der Kernanlage durch Vorhöfe und Eingangsbauten auf. So legte sich auch Seneb im Süden des der Kultkammer vorgelagerten Magazins einen Vorraum an, durch den man den rund 2×2 m messenden Kuppelraum betrat. Da die gesamte Toranlage denselben Werkstoff, Verputz und Kalkanstrich wie der Magazinbau verwendet, kann es sich nicht um einen späteren Einbau handeln; zudem ist auf dem ganzen Westabschnitt eine spätere Benutzung des Friedhofs nicht nachgewiesen worden. Der Kuppelbau bildet demnach ein Glied der Gesamtanlage. Das aus Ziegeln errichtete Kuppeldach wurde vermutlich ohne hölzernes Lehrgerüst aufgeführt, indem man auf die vier Ecken des quadratischen Unterbaus Zwickel aufsetzte und diesen die Rundung gab. Von aussen war die Kuppel verkleidet und vollkommen im Mauerwerk verborgen, also nicht als Architekturform im äusseren Aufbau der Anlage gedacht. Dass diese Kuppelüberdachung aber nicht ganz einzig dasteht, zeigen einige andere Belege aus dem AR (S. 31 f.). In der Maṣṭaba des *Śšm-nfr* III aus der späten V. Dyn. wurde die Überkuppelung eines Schachtes nachgewiesen (*Gîza III*, S. 26 f. u. Abb. 6). Ihre Ausführung in Stein liess darauf schliessen, dass die Ziegelkuppel schon früher in Gebrauch gewesen sein dürfte. Tatsächlich konnte man den Nachweis einer solchen Kuppel in einem älteren Grab erbringen, nämlich der Maṣṭaba des *'Iwnw-mnw* = Grab Lepsius 92 (unveröffentlicht). Schliesslich scheint auch der nördliche Schacht des *R'wr* I von einer Kuppel überdeckt gewesen zu sein (*Gîza III*, S. 220).

Die Darstellungen und Inschriften (S. 33-100), die sonst die Wände des Opferraums bedecken, sind hier fast ausschliesslich auf die Hauptscheintür beschränkt, deren vorspringende Seitenpfosten genügend Raum für Bilder liessen (Taf. 4-6). Die Ausführung der Reliefs ist erfreulich gut. Vor allem fallen Geschicklichkeit und Takt des Künstlers bei der Wiedergabe des Seneb auf. Mit Sorgfalt hat er es vermieden, die Missgestalt des Grabherrn zu sehr hervortreten zu lassen, was umso grössere Schwierigkeiten bot, als man gewohnt war, den Grabherrn durch besondere Grösse hervorzuheben. Bei der Begutachtung der fertigen Leinenstücke (Abb. 17) ist Seneb um ein weniges grösser als die beiden Weber vor ihm; geschickt umgangen wurde das Problem bei der Bootsfahrt dadurch, dass Seneb auf einem Bein kniet, die Bootsleute aber auf beiden Beinen (Abb. 14 a), oder dass er auf einer Art Thron sitzend die Fahrt geniesst (Abb. 14 b). In der Sänfte verdeckt der Kasten des Tragsessels die zu kurzen Beine (Abb. 20), während bei der Abrechnung die Reihe der drei Schreiber grössenmässig nach Seneb zu abgestuft ist (Abb. 22). Man war peinlich bemüht, den Bildern jeden Anflug von Komik zu nehmen; aus diesem Grunde wohl wurde Seneb auch nicht mit seiner Gemahlin zusammen dargestellt, der man dafür eine eigene reizvolle Szene im Kreise ihrer Kinder vorbehielt (Abb. 23).

Meisterhaft hat der Künstler die Schwierigkeiten bei der berühmten Familiengruppe des Zwergen gelöst (Vorsatzblatt u. Taf. 9), indem er Seneb mit auf dem Sessel gekreuzten Beinen neben seine Gemahlin setzte und ganz ungezwungen zwei Kinder des Ehepaares an den leeren Platz vor dem Sockel stellte. Von den sicher einst zahlreicher vorhanden gewesenen Statuen wurde nur noch eine zerfallene Holzstatue in dem Serdab südlich der Hauptscheintür gefunden; der Statuenraum in der Südwand der Kultkammer war

ausgeraubt, es fanden sich aber Spuren einer weiteren Statue. Die Statuen waren jeweils in Steinkisten untergebracht worden, die an der Vorderseite zwei Schlitze aufwiesen und die auch kleine Gefässe für Beigaben enthielten. Die Kisten wie die Beigaben für die Statuen stellen wiederum eine merkwürdige Neuerung dar, die sonst nirgends belegt ist; ihre Bedeutung ist ganz unsicher (S. 104 ff.). Dem Gruppenbild widmet der Vf. eine eingehende Untersuchung (S. 107 ff.). In der Haltung des Seneb und seiner Gemahlin scheinen ihm gewisse Anzeichen für eine Lockerung der für die Rundplastik geltenden strengen Regeln der Richtungsgeradheit zu sprechen. J. belegt diesen Eindruck der zwar " messbaren, aber kaum sichtbaren " Abweichungen mit mehreren Beispielen aus der zweiten Hälfte des AR (S. 112), die gleicherweise von der Richtungsgeradheit abweichen und folgert daraus für das ausgehende AR, dass Bestrebungen zur Auflockerung des strengen Stils vorhanden gewesen sein müssten. Wenn man dadurch auch nicht " das Wesen dieses Stils " antasten wollte, so suchte man doch wenigstens " seine Vorschriften milder auszulegen, um neue Ausdrucksmöglichkeiten zu gewinnen ". Da aber die Abweichungen, wie J. selbst zugibt, kaum wahrnehmbar sind, scheint es mir doch zweifelhaft, ob ihnen eine Absicht zu Grunde lag, eher könnte es sich um kleine Ungenauigkeiten bei der Herstellung handeln.

Bei der Betrachtung des sehr eindrucksvollen und aus der Reihe der AR-Köpfe herausfallenden Kopfes des Seneb beschäftigt sich der Vf. auch mit der vielumstrittenen Frage des Eigenbildnisses, vor allem in der Kunst des AR (S. 114 ff.). Er entscheidet sich nach behutsamer und sorgfältiger Abwägung aller Für und Wider schliesslich dafür, dass das Eigenbildnis (Porträt) angestrebt worden sei. Die Statuenköpfe der IV. Dyn. hält J. fast ausnahmslos für Eigenbildnisse, erst in der Folgezeit, in der Aufstellungen von Statuen in den Serdabs häufiger und diese dadurch gewerbsmässiger hergestellt wurden, habe eine Verallgemeinerung der Gesichtszüge überhand genommen. Hierzu seien mir einige Bemerkungen gestattet. J. stützt seine Theorie auf die Ersatzköpfe, die er mit Bestimmtheit für Porträts hält, und u. a. auf Stücke wie den Dorfschulzen, Hemiun, den Louvre-Schreiber, die Bostoner Büste des *Anch-haf* (1) (*Boston Bulletin* 37, Nr. 221), und die Gruppe des Seneb. Bei diesen scheint mir die Annahme gerechtfertigt, dass die Künstler persönliche Züge und hervorstechende Merkmale ihrer lebenden Vorbilder zum Ausdruck gebracht haben. Für viel schwieriger halte ich die Frage bei einem Ti, Rahotep und Ranofer, um nur einige wenige Beispiele zu nennen, in denen der Idealtyp des hohen, würdigen Beamten so treffend verkörpert scheint. Ähnlich verhält es sich mit der Königsplastik. Die verschiedenen Königsköpfe der IV. Dyn. zeigen weitgehende Übereinstimmungen, hervorgerufen durch das Ideal der Zeit, der göttlich-hoheitsvollen Würde, durch Familienähnlichkeit, Kopfschmuck, auch durch Haar- und Barttracht. Wenn trotzdem kein Bild dem anderen völlig gleicht, so ist nicht zuletzt

(1) Worauf die Junker'sche Lesung *'Injkf* beruht, konnte ich nicht ersehen. Nach *Bost. Bull.* 37 Ankh-haf.

die persönliche Einstellung des betreffenden Künstlers in Betracht zu ziehen. Unter Berücksichtigung aller dieser notwendigen Gesichtspunkte dürfte es doch schwer fallen, mit J. noch viel Eigenes und Persönliches in der äusseren Erscheinungsform zu erkennen. Wenn man dazu den Zweck in Erwägung zieht, dem die Statuen in Grabe dienen — nämlich die Opfer entgegenzunehmen und der Seele nach ihrer Rückkehr aus dem Jenseits das Wieder finden ihres Partners zu erleichtern — so müsste man eine besondere Ähnlichkeit mit dem Verstorbenen erwarten. Das ist aber gerade bei der Mehrzahl der Stücke nicht der Fall. Hier ist auch die Mumifizierung zu erwähnen, durch die man zwar den Körper erhalten wollte, bei der man aber keine Ähnlichkeit erstrebte. Ausschlaggebend und wichtig war für den Ägypter allein der Name, der nicht zerstört werden durfte, erst in zweiter Linie die persönliche äussere Erscheinung. Das zeigen auch die späteren Usurpationen von Königsstatuen, die durch die einfache Beifügung des neuen Namens sozusagen eine innere Umwandlung erfuhren, ohne dass die äussere Form berührt worden wäre. Deshalb brauchte es dem Ägypter nicht wesentlich und notwendig und damit nicht erstrebenswert zu sein, seine Bildnisse besonders "ähnlich" zu gestalten; seiner Vorstellung nach war der "Idealtypus" völlig ausreichend. Wenn man trotzdem in einzelnen Fällen, wie bei dem prachtvollen Bostoner Kopf und anderen wenigen, von einer wirklichen Porträtähnlichkeit sprechen möchte, so kann das auf die persönliche Initiative einzelner Künstler zurückzuführen sein. Gerade für die Privatplastik könnte man anführen, dass sie an sich weniger als die Königsplastik einer streng überlieferten Vorstellungsform unterworfen zu sein brauchte und ihr daher eher Variationsmöglichkeiten einzuräumen wären, was nicht ausschliesst, dass sich die weit grössere Zahl der mittelmässigen Arbeiten an das geläufige Schema hält. Nötig aber zu einer wirklichen Klärung der Porträtfrage scheint mir die Forderung des Vf. nach einer eingehenderen Untersuchung der Gesichtsbildung, als sie bisher vorgenommen wurde. Erschwerend wirkt hier allerdings, dass wir leider in den meisten Fällen nicht in der Lage sind das Original selbst zu prüfen und zudem oft auf schlechte Lichtbilder angewiesen sind. Auch Äusserlichkeiten, wie Kopfschmuck, Haartracht usw. können erheblich täuschen, wie das Beispiel des Ranofer gezeigt hat (1).

Im zweiten Teil des Bandes behandelt J. die um die Maṣṭaba des Seneb gruppierten Gräber. Zum grössten Teil sind sie aus Ziegeln errichtet und weisen eine besondere Entwicklungsgeschichte auf. Einerseits fanden sich Typen, die bis zu den ersten Dynastien zurückreichen, andererseits wurden sie von den Stein-Maṣṭabas beeinflusst oder nahmen eine eigene Weiterentwicklung. Einige sollen noch wegen ihrer Besonderheiten hervorgehoben werden. Als erster sei der Bau des *ʿnḫw* genannt (S. 128 u. Abb. 33), der insofern eine Merkwürdigkeit bringt, als die Hauptopferstelle im Norden lag.

(1) Abdecken aller für das Gesicht unwesentlicher Bestandteile wie Haare u. ä., möglichst am Original, würde unter Umständen zu neuen, vielleicht überraschenden Ergebnissen führen.

Eine Erklärung hierfür ist schwer zu finden, vermutlich war in späterer Zeit die Überlieferung nicht mehr streng bindend, da bei mehreren Anlagen in der Umgebung derselbe Befund gemacht wurde. Das wenig ältere Grab des *'Iṯw* (S. 134 ff.) ist eine Mischung von Stein- und Ziegelmaṣṭaba. Die Nordscheintür, der Gemahlin des *'Iṯw* geweiht, zeigt diese nicht vor dem Speisetisch, sondern im Kreise ihrer Kinder (Abb. 36), eine ganz ungewöhnliche Anordnung, für die nur wenige Vergleichsstücke heranzuziehen sind (S. 138 ff.). Zu erwähnen ist noch eine wertvolle Statuengruppe, die vielleicht die Eltern des *'Iṯw* darstellen soll (Taf. 13). Eine weitere Besonderheit bietet die Platte, die die Rückwand der Hauptscheintür des *'nḫ* bildet, auf der der Grabinhaber mit seiner Gemahlin und Tochter erscheint (Taf. 15). Sonst findet sich diese Art in den Nischen der Ziegel-Maṣṭabas (*Ḥsj-R'*), bei den Stein-Maṣṭabas wird sie nur gelegentlich angewandt (*Giza III*, Abb. 27; im Rundbild bei *Nfr-ššm-Ptḥ*). Bei der Maṣṭaba des *'Irtj* ist das Überwölbungssystem der Gänge durch schräge Ringscharen und Gurtbogen (Abb. 47), bei der Maṣṭaba 4448 der obere Abschluss der Scheintüren durch Ziegelbögen bemerkenswert (Taf. 17).

Zusammenfassend gesagt ist der in dieser neuen Publikation vorgelegte Ertrag der Grabungen der Wiener Akademie ebenso reichhaltig und interessant, wie seine Auswertung durch J. erschöpfend und überzeugend ist. Wie in den vorhergehenden Bänden hat J. auch in *Giza V* wieder eine Anzahl höchst bedeutsamer Nebenuntersuchungen eingestreut, die eine wahre Fundgrube wichtigster Einzelheiten auf den verschiedensten Gebieten bilden. Schon oben wurde auf die Behandlung der Zwergenfrage, der Leinwandmanufaktur und des Porträtproblems hingewiesen. Ich erwähne an dieser Stelle noch die Liste der "Schiffe auf der Fahrt zum Westen" (S. 69 ff.) und das Verzeichnis der Bestandteile des *wsḫ-'ḫ*-Opfers (S. 94 ff.), die neuen Ergebnisse über die "Soziale Stellung der Weberinnen" (S. 55) und die Untersuchung über die Entwicklung der Grab- und Denksteine, als deren Resultat sich auch eine unterägyptische Beeinflussung herausstellt, entgegen der bisher angenommenen lokal-oberägyptischen (S. 175 ff.).

Die Ausstattung ist dieselbe wie die der früheren Bände; um die sorgfältigen Pläne und Zeichnungen der Reliefs, sowie um die einzelnen Verzeichnisse haben die im Vorwort erwähnten Mitarbeiter sich höchst verdient gemacht (1).

Giza V ist eine Leistung, die sich würdig ihren Vorgängern anschliesst und uns von neuem zur uneingeschränkten Bewunderung von Junkers Meisterschaft zwingt.

München. U. Schweitzer.

(1) Von Druckfehlern bzw. Irrtümern möchte ich nur folgendes nennen: S. 29 links, Z. 3, lies: Ostende. — S. 35 links, Z. 9 v. u., lies: Abb. 22. — S. 35 rechts Mitte, lies: Abb. 15. — S. 35 rechts, Z. 11 v. u., lies: Abb. 14. — S. 35 rechts, Z. 2 v. u., lies: Abb. 18.

Maria Cramer, *Das altägyptische Lebenszeichen ☥ im christlichen (koptischen) Ägypten. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Studie.* Mit 56 Figuren (Zeichnungen) und 54 Abbildungen (Photoreproduktionen). Wien 1942. [Leipzig, O. Harrassowitz]. In-8°, 56 pp., 35 pl. RM. 12.—

Après sa monographie sur les lamentations funèbres chez les Coptes, qui a eu pour point de départ l'épigraphie élégiaque (cf. *Orientalia*, NS., XI [1942], pp. 377-383), Mlle Maria Cramer a fait paraître une étude, dont le sous-titre indique le caractère, sur le ☥ dans l'Égypte chrétienne : la « croix ansée », au sujet de laquelle, il y a un siècle, Letronne et d'autres archéologues ont eu des discussions prolixes et, comme on l'a constaté depuis, absolument prématurées.

A présent, quiconque a quelque connaissance de l'archéologie copte sait parfaitement que ce signe, emprunté au paganisme, se trouve déjà dans l'ornementation de la célèbre nécropole chrétienne de el-Bagawāt et sur de vieilles étoffes, qu'il est fréquent, surtout dans les stèles funéraires, notamment dans celles d'Armant et d'Akhmîn, qu'il se rencontre seul ou avec d'autres symboles chrétiens, et que sa forme primitive a subi, au cours des siècles, des transformations très diverses. Mlle Cramer a tenté, pour la première fois, une enquête présentant des constatations classifiées et des déductions touchant le symbolisme du ☥. Elle a fait un inventaire de toutes les pièces archéologiques dont elle a pu avoir connaissance et dont quelques-unes étaient encore inédites : stèles funéraires (pp. 9-21), étoffes (pp. 21-23), ornementations murales et graffiti (pp. 23-26), « Kleinkunst » (p. 27) ; elle a donné un résumé de son enquête, avec des conclusions (pp. 27-31). Le texte qui n'est pas imprimé, mais dactylographié, est abondamment illustré : 56 dessins, dont la plupart sont dus au Prof. B. Löffler (Vienne), et 54 bonnes reproductions photographiques, parmi lesquelles plusieurs inédites. Le travail, qui a exigé la consultation d'un grand nombre de publications, comme le prouvent bien l'annotation et la bibliographie (pp. 32-43, 50-55), beaucoup de temps, de peine et de frais, est certainement instructif, et on doit en être reconnaissant à Mlle Cramer. Nous voudrions pouvoir dire qne toutes les déductions finales seront acceptées, telles quelles, par quiconque jugera bon d'étudier personnellement la documentation, mais nous croyons que plusieurs demandent à être discutées.

Espérant rendre service, nous présenterons ici quelques petites additions et corrections relatives à l'enquête.

Au début de son étude (pp. 6-8), Mlle Cramer n'a pas manqué, évidemment, de rappeler les célèbres passages de Rufin (*H. E.*, II, 29), de Socrate (*H. E.*, V, 17) et de Sozomène (*H. E.*, VII, 15) au sujet du signe de la ζωὴ ἐπερχομένη, mais, étant donné le but de son travail, elle s'est abstenue de confronter en détail les trois textes et de chercher à voir quelle est la valeur de leur contenu. Le texte qui mérite le plus de considération — il demande toutefois à être critiqué — est, non pas celui qui a été reproduit par

Mlle Cramer (p. 7-8), c'est-à-dire celui de Socrate, mais le passage de Rufin (éd. Mommsen, dans Schwartz, *Eusebius Werke*, II, 2 [1908], pp. 1034 sq.). Ce que Rufin, dans son Histoire écrite en 403, dit des circonstances dans lesquelles le ☥ a été mis en rapport avec le christianisme — il ne parle pas d'une découverte faite lors de la destruction du Sérapeum d'Alexandrie — est moins invraisemblable que ce qu'on a raconté plus tard à Socrate, qui a composé son Histoire en 439. Sozomène n'a fait que résumer brièvement le passage en question de Socrate. Sur les rapports entre l'Histoire de Rufin et celle de Socrate, Mlle Cramer a reproduit (p. 6) une information erronée de E. Norden (due à K. Holl). Au sujet des trois Histoires ecclésiastiques, c'est aux notices de la *Gesch. d. altkirchl. Literat.* de Bardenhewer et à celles de la *Real-Encycl. d. Altert.* qu'il faut se référer. Aucun des trois historiens n'a été témoin des événements qui se sont passés à Alexandrie vers 390, mais il est faux de dire que Rufin se trouvait alors à Rome : après avoir quitté l'Égypte, où il avait séjourné un certain nombre d'années, il est resté à Jérusalem de 372 à 397; c'est toutefois à Rome qu'il a écrit son Histoire.

Dans l'inventaire des stèles funéraires avec ☥, nous sommes étonné de ne pas voir figurer celles qui sont reproduites dans R. Mond et O. H. Myers. *Cemeteries of Armant I,* London, 1937, pl. LXXII; texte, pp. 260-266. Il s'agit d'une douzaine de stèles ou fragments de stèles. — Deux épitaphes coptes de la Glyptothèque de Copenhague, A 786 (Inv. 337) et A 792 (Inv. 1544), auraient aussi dû être mentionnées; cf. v. g. M. Mogensen, *La Glyptothèque Ny Carlsberg. La collection égyptienne,* Copenhague, 1930, pl. CXX, CXXI; texte, pp. 110, 111. — Un relief avec ☥ qui méritait d'être signalé à titre de curiosité est le n° 8761 du Musée égyptien du Caire, reproduit par Gayet, *Mém. Miss. Arch.*, III, 3, pl. LVI, et par Strzygowski, *Kopt. Kunst*, fig. 165 (VIIe-VIIIe s.). Comme on y trouve, juxtaposés, tant de symboles divers qui se retrouvent, séparés, dans des stèles, Strzygowski s'est demandé s'il ne s'agit pas d'un modèle pour sculpteur. Le ☥ a la forme de ceux des stèles funéraires d'Armant.

Une intéressante stèle, non funéraire, avec ☥, qui provient de Deir el-Baḥari, a été décrite et étudiée par W. S. Fox, *Greek Inscriptions of the Royal Ontario Museum,* dans *The American Journal of Philology*, XXXVIII (1917), pp 413-417. E. Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ, Göttingen, 1926, p. 77 (n. 103), a reproduit l'inscription, sans rien dire de son ornementation.

Une dalle en calcaire avec un ☥ gravé entre A et Ω, qui était insérée dans l'abside de la « chapelle souterraine » d'Oxyrhynque, a été reproduite par E. Breccia, *Le Musée gréco-romain, 1931-1933*, Bergamo, 1933, p. 6 (fig. 6); cf. *ibid.*, p. 37.

En ce qui concerne les tissus, il semble que Mlle Cramer n'ait pas eu connaissance du catalogue illustré des textiles coptes du Musée des arts décoratifs d'Athènes publié par Mlle A. Apostolaki, Τὰ κοπτικὰ ὑφάσματα τοῦ ἐν Ἀθήναις Μουσείου τῶν κοσμητικῶν τεχνῶν, Athènes, 1932, car elle ne dit

rien de la précieuse pièce (deux morceaux) décrite en premier lieu (pp. 83-84; nos 1839, 1363): la *tabula ansata* qu'elle porte, avec les mots EIPHNH MOYCHC, a le ☥ dans ses deux anses (fig. 45). L'auteur du catalogue a osé attribuer le tissu, qui est orné de belles têtes polychromes, au IIe siècle de notre ère, mais, selon E. Wiegand, *BZ.*, XXXV (1935), p. 143, il n'est pas antérieur au IVe siècle. La provenance de la pièce est inconnue.

A propos du ☥ sur les tissus, il aurait certainement fallu rappeler que, dans le papyrus sahidique 224 (VIIe-VIIIe s.) de Manchester, publié et traduit par Crum, *Cat. Copt. MSS. J. Ryl. Libr.* (1909), pp. 117-119, il est question (lignes 8, 18-20, 22, 27) de vêtements avec des ⲁⲛⲁϩ (v. g. « a white robe woven with *anah*-signs », « a dress with *anah*-signs ») et que Crum (p. 119, note 1) s'est demandé si le *anah* n'est pas la *crux ansata*. Le mot se rencontre aussi dans le papyrus sahidique 254 (VIIIe s.). Dans son *Copt. Dict.*, *s. v.* ⲁⲛⲁϩ (p. 13a), Crum s'en tient à cette unique conjecture. On s'accordera à reconnaître qu'après l'inventaire des tissus coptes fait par Mlle Cramer, elle gagne encore en probabilité.

Quoique la bibliographie mentionne les deux Mémoires de Letronne, nous ne trouvons pas, dans l'inventaire, l'inscription (1ère ligne: ΚΑΘΟ☥ ΛΙΚΗ + ΕΚΚΛΗ☥CIA) que J. G. Wilkinson avait copiée « dans une église chrétienne, dans le désert à l'est du Nil » et qu'il communiqua à Letronne : *Mém. Acad. Inscr.*, XVI, 2 (1846), p. 256 ; cf. Kaufmann, *Handb. d. altchr. Epigr.* (1917), p. 232.

Mlle Cramer ne dit rien de l'inscription avec ☥ qui se trouve sur le revers de l'amulette du British Museum décrite sommairement par Budge, dans *A Guide to the Third and Fourth Egyptian Rooms,* London, 1904, p. 243 (n° 469), et mentionnée par E. Peterson, *op. cit.*, pp. 83-84 (n° 4).

Un graffite copte précédé d'un ☥ a été écrit sur un des pilliers de la cour extérieure du temple de Séthi Ier à Abydos : M. A. Murray, *The Osireion at Abydos,* London, 1904, pl. XXVIII, n° 13 ; p. 42, col. 2 (W. E. Crum). Malheureusement, il n'est pas possible de le dater, fût-ce approximativement; cf. *ibid.*, p. 38, col. 1.

Poterie copte avec ☥ : Mond-Myers, *op. cit.*, pl. LXXIII, n° 77; texte, p. 262; *Fouilles de l'Inst. fr. d'Arch. orient. Rapports préliminaires,* V, 1. *Rapport sur les fouilles de Médamoud, 1927,* le Caire, 1928, p. 59 (Inv. 2808).

P. 9. La belle petite stèle funéraire n° 4708 (Abb. 4) de la « Frühchristl. Sammlung » du Kaiser Friedrich Museum a été attribuée au IVe-Ve siècle par Kaufmann, *op. cit.*, p. 78 (fig. 94); cf. Preisigke, *Sammelbuch*, III, n° 6841.

P. 10. L'« amulette » avec deux ☥, de Leipzig, dont la première reproduction photographique est donnée par Mlle Cramer (Abb. 7), avait déjà été signalée par J. Leipoldt, *Schenute von Atripe* (1904), p. 29, note 3, et par E. Peterson, *op. cit.*, p. 310 (dimensions de la pièce : 4 × 3,5 cm.).

P. 22. La lettre grecque chrétienne E 7158 (Ve s.) de la Fondation Égyptologique de Bruxelles n'est plus inédite ; elle a été publiée par M. Hombert

et Cl. Préaux, dans *Chron. d'Égypte*, n° 26 (1938), pp. 376-383. Le commentaire reconnaît, après discussion, que rien ne permet de déterminer la forme du σημεῖον Χριστοῦ à laquelle pensait l'auteur de la lettre.

P. 27. Le coffret en bois, de Berlin, qui a un revêtement métallique portant le ☥, est — nous le supposons — celui qui a été signalé, déjà en 1894, par C. Schmidt, dans *ÄZ.*, XXXII, p. 59, lignes 14-15 (« vraisemblablement de la fin du IVe siècle ou du début du Ve siècle »); cf. *Ausf. Verz. d. aegypt. Altert.*, 2e éd., Berlin, 1899, p. 395, n° 10529.

P. 39, note 136. Il ne fallait pas se fier à la traduction de l'épitaphe en question faite par H. R. Hall. Il est de plus en plus improbable que, parmi les multiples et si différentes interprétations de l'énigmatique ΧΜΓ, il faille retenir uniquement, ou du moins de préférence, une des diverses solutions par isopséphie: Ἅγιος ὁ Θεός. Pour la bibliographie du ΧΜΓ, voir, entre autres, L. Jalabert et R. Mouterde, *Inscr. gr. et lat. de la Syrie*, II, Paris, 1939, pp. 152-154; J. Barbel, *Christos Angelos*, Bonn, 1941, pp. 266-269. Quant au mot ΜΟΝΟΓΕΝΗC, il est plus que vraisemblable qu'il faut le rapporter, non pas au défunt, mais au Christ; cf. v. g. Jalabert-Mouterde, *op. cit.*, p. 212, n° 371.

P. 40, note 152. Au sujet du christianisme à Oxyrhynque, il ne faut pas renvoyer, ou du moins pas exclusivement, à l'article vieilli de G. Pfeilschifter (1917, non pas 1927); on doit se référer à L. G. Modena, *Il cristianesimo ad Ossirinco*, dans *Bull. Soc. Arch. Alex.*, N. S., X² (1937), pp. 254-269; XI² (1929), pp. 266-310.

Trop de fautes de transcription se rencontrent dans la bibliographie, surtout dans les titres français.

Mlle Cramer a le mérite d'avoir soulevé de nouveau la question complexe du symbolisme des ☥ chrétiens et, en même temps, beaucoup de petits problèmes divers, que posent les nombreux matériaux qu'elle a patiemment réunis et classés. Son étude est intéressante et utile.

Rome. J. Simon.

Carl Johan Lamm, *Oriental Glass of Mediaeval Date found in Sweden and the Early History of Lustre-Painting* (= *Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Handlingar*, Del 50 : 1). Stockholm 1941. Wahlström & Widstrand. In-8°, 114 pp., 17 fig., 24 tav. Kr. 7.—

Il Lamm, ben noto agli studiosi d'arte orientale per le sue ricerche sulle stoffe, le ceramiche ed i vetri musulmani, porta con questo suo volumetto un contributo importantissimo alla soluzione del problema dei vetri a decorazione smaltata ed ancor più a quello del lustro metallico sulla ceramica. Il punto di partenza gli è dato da due ritrovamenti fatti in Svezia,

l'uno nella tomba n. 14 di Barkarby (area militare conosciuta come Järvafältet) e l'altro nel famoso cimitero di Birka, tomba n. 542, di un vetro dipinto di stile ʿabbāside nel primo (forse del IX secolo) e di una coppa cilindrica ʿirāqena o persiana con decorazione incisa e resti di pittura nel secondo. Prendendo in esame questa decorazione vetraria, il Lamm ben osserva come essa si riconnetta col problema del lustro e riflesso metallico sulla ceramica, che egli ritiene esser dapprima praticato in Egitto sul vetro sino dal IV secolo, e dall'Egitto importato nell'ʿIrāq e quivi applicato alla ceramica, e da lì diffusosi e reimportato in Egitto già forse nella prima metà del X secolo, se tale data si può attribuire ad un pezzo della raccolta di ʿAlī Paša Ibrāhīm al Cairo edito dal Wiet. Tesi seducente che lo studioso svedese svolge con abbondanza di argomenti e con quella profonda conoscenza di tutto il materiale che gli è propria.

Il Lamm traccia in seguito lo svolgimento del lustro metallico sulla ceramica non solo in Egitto (analizzando le opere di Muslim, Ibrāhīm, Saʿd ed altri ceramisti) ma ancora nelle officine della Tunisia, nella ceramica della Qalʿa dei Banī Ḥammad ed infine la *loza dorada* della Spagna. La diaspora di operai egiziani fece sorgere le officine di Raqqah e di Ruṣāfah, diaspora resa più intensa con la caduta del califfato fāṭimida e che tanta influenza ha sul sorgere dell'arte presso gli Urtuqidi ed i Zengidi. Così anche il vetro dorato e smaltato appare in Siria ed in Mesopotamia del nord dopo lo sfacelo fāṭimida. E si osservano allora quattro centri principali: Raqqah, Fusṭāṭ, Aleppo e Damasco. La lavorazione del vetro ad Aleppo deve aver avuto origine da Tiro, ove lo si lavorava nel vicino villaggio di Armanaz: gli operai furono trasportati ad Aleppo in una località che fu pure chiamata Armanaz. Notevole è che in tali smalti il blu fu ottenuto con del lapislazzuli, come dice un testo di Abū ʾl-Qāsim ʿAbd Allāh b. ʿAlī b. Muḥammad b. Abī Ṭāhir (1300-1301) e come confermano le analisi moderne. Di tale lavorazione si trovano ancora accenni in al-Mustawfī (1339-1340) ed Ḥāfiẓ-i-Abrū (morto 1430). Stilisticamente la vetreria di Aleppo subisce l'influsso della ceramica *minai* di Raiy e della miniatura ʿabbāside (scuola di Baghdād). Il gruppo di Damasco è difficilmente distinguibile da quello di Aleppo: ricordi letterari ne abbiamo solo nel XIV secolo. Il Frescobaldi (1384) parla di una corporazione dei vetrai; Nicolò da Poggibonsi (1345) ed Ibn Baṭṭūṭah (1356) parlano di una strada dei vetrai presso la grande moschea; la bellezza dei vetri di Damasco è celebrata da Symon Simeonis (1325) e da Giorgio Gucci (1384); al-ʿUmarī, intorno al 1337, ne accenna l'esportazione in Egitto, Siria, ʿIrāq ed Asia Minore. Ancora un decreto del 1435, inciso in una moschea a Bāb al-Farağ presso la Cittadella, concerne l'abolizione delle tasse pagate dai vetrai. Oltre a questi quattro centri principali ne dovevano esistere di secondari, come quello di Hebron intorno al quale abbiamo documenti del XIV e del XV secolo.

Assai importante infine è il gruppo siro-franco, cioè di quei vetri lavorati da Europei nei loro possedimenti della Siria, quindi anteriori al 1291 (caduta di Acri). I centri di produzione dovevano essere Acri, Tripoli, Antiochia e certamente Tiro. La manifattura di Tiro è parecchie volte ricordata in documenti veneziani, cominciando da quell'atto del 1165 (che non

so perchè il Lamm non ricorda) col quale il doge ed il popolo di Venezia appaltano l'amministrazione di tutto il terzo veneziano di Tiro alla chiesa di San Marco di Tiro nelle mani del suo procuratore Leonardo Fradello: vi sono compresi anche i canoni dell'industria vetraria, *dationes de vitro*. Da Tripoli i Veneziani esportavano il vetro rotto, probabilmente per rifonderlo, come risulta dal trattato di Boemondo VII, principe di Antiochia e conte di Tripoli (1274-1287), col doge Giacomo Contarini (1275-1280).

Di questi vetri siro-franchi pochi esemplari completi sono giunti sino a noi. Fra quelli salvati quattro *goblets*, uno al Museo d'arte ed industria di Frankfurt a. M. proveniente dal Museo Hohenzollern di Sigmaringen; un secondo trovato in Anatolia ed ora allo Schlossmuseum di Stuttgart, con uno stemma tedesco; un terzo trovato nel Caucaso ed ora alla sezione islamica del Museo di Berlino; un quarto infine del British Museum con uno stemma tedesco e l'iscrizione *magister Aldrevandin*[*i*]. Tutti appartengono ad una stessa fabbrica. A parte stanno il bacino del Museo di Basilea con la figura di un imperatore, ed il capolavoro del gruppo, il *goblet* della collezione Hope ora al British Museum. Molti frammenti di vetri siro-franchi furono trovati nella Svezia, che il Lamm descrive ed analizza accuratamente.

Come si vede da questa esposizione, il contributo portato dal Lamm agli studi sulla vetraria dell'oriente medioevale è veramente importante, tanto per la ricchezza della documentazione, quanto per l'acutezza delle teorie che egli espone, e chiarifica non pochi problemi, che, se ancora non si possono dire completamente risolti, sono da lui certamente fatti avanzare in modo notevole.

Roma. U. Monneret de Villard.

Wilhelm Eilers, *Zwölf irakische Vierzeiler, mit Umschrift, Übersetzung und Erläuterungen herausgegeben* (= *Sammlung orientalistischer Arbeiten*, 10. H.). Leipzig 1942. Harrassowitz. In-8°, 51 S.

Der Verf. hat sich wie seine Vorgänger Meissner und Weissbach bei seinem Aufenthalte in Mesopotamien neben seinen archäologischen Forschungen auch um das Studium der neuarabischen Volksliteratur verdient gemacht; dabei hat er sich eine gründliche Kenntnis nicht nur des irakisch-arabischen Dialekts, sondern auch der gesprochenen neupersischen Sprache angeeignet. Schon in der *Zeitschrift für Semitistik*, Bd. 10, S. 234-255, veröffentlichte er zwölf " Arabische Lieder aus dem 'Irâq ", von denen zwei nunmehr in etwas verbesserter Form wiederkehren, während die anderen von ähnlicher Art sind wie die jetzt gebotenen. Von besonderer Wichtigkeit für diese Literatur sind auch die " Mesopotamischen Studien " von H. Ritter in der Zeitschrift *Der Islam*, Bd. 10 und 13.

Es handelt sich hier um die *abū ḏiya* genannten Vierzeiler, in denen die drei ersten Zeilen ein gleiches oder doch sehr ähnliches Reimwort haben, das aber, streng genommen, jedes Mal eine andere Bedeutung haben muss; die vierte Zeile hat am Schlusse immer ein Wort, das auf *-îya* (*-êya*, oder *-aiya*) endigt. Mit dieser Endung *-îya* wird die Bezeichnung *abū ḏiya* zusammenhängen, obwohl auch andere Erklärungen gegeben werden; man vergleiche die *ʿatâba* genannten Lieder, die als Schlusswort *ʿatâba* haben oder ein zweisilbiges Wort mit den Vokalen *a–á* und der angehängten Silbe *-ba*.

Die zwölf Vierzeiler des Verf. enthalten zum grössten Teile sentimentale Liebesklagen, wie sie uns aus der arabischen Literatur ja sehr bekannt sind; man denke z. B. an manches *nasîb* in den altarabischen Qaṣîden, an viele Lieder in 1001 Nacht und der verwandten Literatur, ferner an die mit näselnder, klagender Stimme vorgetragenen Lieder in den arabischen Kaffeehäusern.

Diese Sentimentalität, die zu anderen arabischen Charakterzügen in Gegensatz steht, offenbart sich schon in den vorislamischen Ṣafâ-Inschriften, in denen oft von Sehnsucht und Trauer, vom Klagen und Weinen die Rede ist. Es kommt bei diesen Vierzeilern mehr auf die Form als auf den Inhalt an. So spricht denn auch der Verf. mit Recht (S. 4) von der "typisch arabischen Freude am Klang- und Wortspiel". Die höchste Vollendung hat diese Freude wohl in Hariri's Makamen gefunden. Sie erinnert in gewisser Weise an das Wortspiel *sam-ĕnnā warq* "Wachs und Gold" im Amharischen, über das zuerst I. Guidi in seinen *Proverbi, strofe e racconti abissini*, Roma 1894, S. 64, berichtet hat. Vgl. auch die Wortspiele bei E. Cerulli, *Studi etiopici*. I. *La lingua e la storia di Harar*, Roma 1936, S. 35/36.

Der Verf. hat sich die Lieder von seinem Gewährsmanne, einem gebürtigen Baghdader, in arabischer Schrift aufschreiben, dann diktieren und sowohl in arabischer wie in persischer Sprache erklären lassen. Die arabische Niederschrift hat er verständigerweise genau beibehalten, die arabischen und persischen Erklärungen hat er in allen wichtigen Fällen mitgeteilt. Gerade die persischen Erklärungen verleihen dem Ganzen einen eigentümlichen Reiz und tragen zur Sicherheit des Verständnissen bei. Auf S. 4 sagt der Verf.: "Ich habe es selbst oft erlebt, dass der Gewährsmann die richtige Erklärung erst bei einiger Überlegung und nach meinem Einwurf fand". Ganz ähnlich ist es mir oft in Kairo (und auch in Strassburg, wo ich die Tigrē-Texte mit meinem Abessinier durcharbeitete,) ergangen, wenn ich die Erklärungen meines Gewährsmannes aus sachlichen, sprachlichen oder metrischen Gründen anzweifelte.

Die Übersetzungen des Verf. sind zuverlässig und beruhen auf genauer Überlegung. In den Erläuterungen gibt er sehr viele sachliche und sprachliche Parallelen, vor allem aus den neurabischen Volksliteraturen Mesopotamiens, Syriens und Palästinas. Hie und da scheint er mir der Guten etwas zu viel getan zu haben, wenn er für bekannte sprachliche Tatsachen eine Reihe von Belegen gibt. Andererseits sind einige sprachliche Dinge, die er aus jenen Literaturen anführt, nicht auf sie beschränkt, sondern finden sich auch in anderen arabischen Dialekten, vor allem in Ägypten und Arabien. Aber diese Feststellung tut natürlich dem Werte des Ganzen keinen Abbruch.

Ein paar Bemerkungen mögen hier beigefügt werden. Auf S. 5 zitiert der Verf. aus meiner *Neuarabischen Volkspoesie: šibbâč* S. 36 Nr. 39; aber S. 62 Nr. 14, 1 *šibbâk*. Dazu wäre zu sagen, dass die erstere Form fellachisch, die letztere aber städtisch ist. — S. 7 ist von dem Zusammenfallen der Laute *ḍād* und *ẓā* die Rede. Die Ausführungen sind nicht ganz klar. Dass beide Laute in arabischen Dialekten zusammengefallen sind, teilweise schon ziemlich früh, wie sich aus Schreibfehlern in arabischen Handschriften ergibt, ist ⌋a bekannt. Es fragt sich aber, ob sie in *ẓ* oder in *ḏ* (emphatisches *ḏ*) zusammenfallen, oder in *ḍ*. Dass *ḏ* der ursprüngliche Lautwert des *ḍād* ist, habe ich stets angenommen (vgl. *Neuarab. Volkspoesie*, S. 5); nur so erklärt sich auch die persische und türkische Aussprache des *ḍād* als *z*. — S. 8: Die unerklärten Formen *ʿasanna* und *ʿasannak* werden doch wohl aus *ʿasā* und *ʾanna* zusammengesetzt sein. Die Form *bäd-ḏât* ist recht auffällig; der Verf. nennt sie ein persisches Kompositum, aber sie ist zur Hälfte persisch (*bäd* " schlecht ") und zur Hälfte arabisch (*ḏât* " [von] Natur "). — S. 9: *u̯îi̯ā*, " mit " ist auch in anderen Dialekten, z. B. in Ägypten und Tripolitanien, sehr gebräuchlich; zur Erklärung vgl. noch A. Fischer, " *Die masʾala zunbūrīja* " in der Festschrift für E. G. Browne, S. 150 ff. Ebenso ist auch die assimilierte Form *bitt* (< *bint*) in Ägypten nicht selten. — S. 11: Zu der Grussformel bieten die Tigrē-Lieder viele Parallelen; vgl. ZDMG, Bd. 84, 1930, S. 219. — S. 13: Der Vergleich der Mädchenbrust mit dem Granatapfel findet sich ferner des öfteren in Socin's Diwan aus Centralarabien. — S. 14: Der Vergleich der Mädchengestalt mit einem Zweige ist in der arab. Liebeslyrik sehr beliebt, besonders in 1001 Nacht. – S. 18. Zu dem Vokalvorschlag in *iḏkúrau* liessen sich noch viele Parallelen aus arabischen und abessinischen Dialekten anführen. — S. 20: In *ilmúhǧitī* " an mein Herz " wird *il-* eher für *li-* als für *ʾilā* stehen. — S. 22 und S. 34: Der Übergang der Verba mediae geminatae in Verba tertiae infirmae (in den flektierten Formen) ist in anderen neuarab. Dialekten auch ganz gewöhnlich. — S. 23 Der Übergang eines anlautenden *ʾalif* in *wāw* kommt einzeln in anderen Dialekten vor; vgl. z. B. ägypt. und tripolitan.-tunis. *wākil* < *ʾâkil*. Er ist schon alt und in vorislamischer Zeit bekannt; vgl. meine *Safaïtic Inscriptions*, Leiden 1942, S. XII. — S. 26, Z. 6 v. u. heisst es: " *il ʿarab ǧeffāli*, nach dem Herausgeber ' die Beduinen fürchten sich ' — mir grammatisch nicht hinreichend klar ". Es wird *ǧaffāla* (kollektivisch) sein oder allenfalls *ǧuffāl* (Plural von *ǧāfil*) mit angehängtem *-i* des Reimes wegen. — S. 29: Der Wegfall des anlautenden *a* der 1. Pers. Sing. Imperf. im Kontext, namentlich nach vorhergehendem auslautenden *a* (*ā*), findet sich im Ägypt.-Arab. sehr häufig. — S. 31: Zur Form *ḏîč* vgl. Wright-de Goeje I, S. 266 u. Caspari-Müller, S. 173. — S. 43: Z. 3 und 4 des 11. Liedes sind übersetzt: " Der Vollmond, wenn ich (ihn) verloren habe — meine Liebste gleicht ihm. Sooft er aufgeht, stellt sich mir Gedenken an sie ein ". Für Z. 3 stellt der Verf. auch folgende Wiedergabe zur Verfügung: " Der Vollmond, wenn ich meine Liebste verloren habe, gleicht ihr ". Dies halte ich für richtiger; so fasste ich den Vers gleich bei der Lektüre des Textes auf, und darauf deutet auch der folgende Vers hin. — S. 44 und S. 48/49: Die Wörter *u̯a ʿám ʿaláii̯a* sind übersetzt " und der Verdruss (?) ist mein ". Nach S. 48 ist dem Verf. das Wort *ʿam*(*m*) hier

unklar; er hält es für ein Substantiv und stellt es zu *ġam(m)* "Kummer, Leid", obgleich ein Übergang von *ġain* zu *'ain* im Irak-Arabischen nicht belegt ist. Ich glaube aber, dass es wie die vorhergehenden Wörter *bída* und *foẓáḥnī* ein Verbum ist. Dozy gibt für عمّ على an "se ressentir d'un événement heureux ou malheureux, en éprouver les conséquences, en avoir sa part". Also wäre hier etwa zu übersetzen "und es kam über mich" oder "und ich hatte es zu ertragen".

Tübingen. E. LITTMANN.

Guglielmo BARBLAN, *Musiche e strumenti musicali dell'Africa Orientale Italiana*. Napoli 1941. Edizioni della Triennale d'Oltremare. In-8°, 82 u. 15 S., 47 Taf. (58 Fig.), 1 Karte.

Das Buch enthält folgende Abschnitte: Premessa; 1. Sguardo alla espressione musicale etiopica nel quadro delle civiltà musicali d'oriente; 2. Canti dell'Impero; 3. Classificazione degli strumenti musicali; 4. Catalogo descrittivo; 5. Tavole; 6. Documentazione fonografica; 7. Bibliografia; 8. Indice.

Die Darstellung der eigenartigen abessinischen Musik und ihrer Instrumente ist für die Kenntnis des Morgenlandes eine reizvolle und wichtige Aufgabe. Um sie in wissenschaftlich genügender Weise zu erfüllen, müssten sich ein praktischer und theoretischer Kenner der Musik, ein Volkskundler und ein Philologe zu gemeinsamer Arbeit vereinigen. Das hier zu besprechende Buch ist von einem Musikwissenschaftler mit anerkennenswertem Eifer geschrieben; über volkskundliche Dinge hat er sich aus der Literatur nicht sehr eingehend orientiert (obwohl die Bibliographie eine grosse Anzahl von Titeln anführt); die philologische Seite, d. h. die Wiedergabe der abessinischen Namen, liegt sehr im Argen, und gerade hier hätte der Verf. in Italien die beste Gelegenheit gehabt, sich mit Fachleuten zu beraten, da jetzt die hervorragendsten Kenner Abessiniens, wie Ecc. Conti Rossini, Ecc. Cerulli, Ecc. Moreno, in Italien sind.

Der Verf. ist sich auch dessen bewusst, dass seine Arbeit kein "trattato scientificamente compiuto" ist, und er will nur den Grundstein für künftige Arbeiten auf diesem Gebiet gelegt haben. Immerhin hätte dieser Grundstein in den Abschnitten, die ich beurteilen kann, schon jetzt etwas vollkommener gestaltet werden können.

Im 1. Abschnitt sucht der Verf. die abessinische Musik in ihrer Eigenart zu verstehen; und damit hat er durchaus recht. Er sucht sie auch dem Europäer verständlicher zu machen und schliesst (S. 33) sogar mit den Worten, dass die europäische Musik aus der orientalischen mancherlei zu ihrem eigenen Vorteile lernen könne. Dies ist doch nur *cum grano salis* zu verstehen, und worin dieser Vorteil bestehen würde, hätte wohl näher ausge-

führt werden müssen. Das Musiktheoretische in diesem sowie in dem zweiten Abschnitt beurteilen zu wollen, liegt mir fern. Da ich aber in den Ländern des Nahen Orients oft genug Musik und Gesänge der Morgenländer verschiedener Nationen gehört habe, kann ich aus praktischer Erfahrung den Ausführungen des Verf. einigermassen folgen. Was dem Europäer beim Anhören der abessinischen und der (städtisch)-arabischen Lieder besonders auffällt, ist dreierlei: 1) der Gebrauch der Kehlstimme statt der Bruststimme, wodurch der Gesang den charakteristischen nasalen Klang erhält; 2) die "Monotonie", die dadurch entsteht, dass jede Zeile eines Liedes immer mit der gleichen Melodie gesungen wird; 3) die Tatsache, dass feinere Unterschiede der Töne gemacht werden als in der europäischen Musik, d. h. also, dass neben den ganzen und halben Tönen noch andere Tonnüancen gesungen werden. 1) und 2) sind von dem Verf. auch gebührend hervorgehoben. Zu 3) äussert er sich auf S. 28, 29, 50 dahin, dass es falsch sei, die Skala der orientalischen Musik in Drittel- und Vierteltöne einzuteilen, wie es die europäischen Musikhistoriker bisher zu tun pflegten. Er hält diese feineren Tonunterschiede vielmehr für willkürlich absichtliche Abweichungen in den Melodien, die dem Ganzen ein uns unbekanntes, abwechslungreiches Gepräge geben. Ob er damit recht hat, darüber muss ich die Entscheidung den Musiktheoretikern überlassen. Jedenfalls ist seine Ansicht der Beachtung und weiterer Untersuchung wert. In Berlin habe ich im Jahre 1901 einen Armenier singen hören, der bis zu Fünfteltönen in seinem Vortrag mit Sicherheit unterscheiden konnte. Aber das "grossolano paragone" (S. 29) erscheint mir doch merkwürdig: danach soll ein Europäer, der nur ganze und halbe Töne kennt, beim Anhören orientalischer Musik einem Manne verglichen werden, der an "bevande forti e ben drogate" gewöhnt ist, und nun "si offrisse di colpo della purissima acqua distillata saporita con leggiadri sciroppi".

Ferner hebt der Verf. mit Recht den Unterschied zwischen der geistlichen und weltlichen Musik in Abessinien hervor und sucht auch die Elemente dieser Musik nach ihrer rassenmässigen Herkunft zu analysieren, indem er vor allem arabische, afrikanisch-negerhafte und byzantinische Bestandteile erkennt, die letzteren natürlich besonders in der Kirchenmusik. Dies Problem verdient in der Tat eine genauere Untersuchung, zumal auch für die "Notenbezeichnung" in den abessinischen Hymnenbüchern, die E. Wellesz in seinen "Studien zur äthiopischen Kirchenmusik" (*Oriens Christianus,* 1920) erstmalig dargestellt hat; zu dessen Aufsatz sind die wichtigen Bemerkungen von S. Euringer im *Or. Christ.* 1923, S. 151-154 zu vergleichen. S. 26 spricht der Verf. von der "partecipazione tipicamente orientale della donna alla vita musicale profana", und S. 27 weist er noch einmal darauf hin, indem er die grosse Berühmtheit von "un menestrello femmina chiamato Tadigè" zur Zeit Menileks II. erwähnt. Das ist mit einer gewissen Einschränkung zu verstehen; man muss zwischen Dichterinnen und Sängerinnen unterscheiden. Als Dichterinnen, die ihre eigenen Lieder singen, treten die Frauen bei Abessiniern und Arabern hervor, wenn Hochzeiten oder Totenfeiern stattfinden; dazu gehört dann das eigenartige Freuden- und Klagegeschrei der Frauen (*'elel* u. s. w.; vgl. meine *Neuarabische Volkspoesie,* S. 87). Tief empfundene Klagelieder abessinischer Frauen finden sich in meinen *Publica-*

tions of the Princeton Expedition to Abyssinia, Bd. II, S. xv u. 271 ff. Aber der Dichter- und Bardenstand ist im allgemeinen den Männern vorbehalten, und der " menestrello femmina " ist eine Ausnahme wie etwa Debora im Alten Testament und al-Ḫansā' bei den Arabern. Eine berühmte Sängerin, die auch öffentlich auftritt, ist zu unserer Zeit Umm Kalsum in Kairo. — Auf S. 26 erwähnt der Verf. die Sängerklasse der Lalibelà, die ursprünglich eine aus Aussätzigen bestehende Korporation gewesen sei; über den Namen vgl. meine Bemerkungen in *Orientalist. Lit.-Zeitung* 1941. Sp. 479. Man würde über Entstehung und Geschichte dieser Lālībalā gern noch Näheres wissen.

Der 2. Abschnitt (Canti dell'Impero) bringt eine Anzahl von Melodien in europäischen Noten. Diese Beispiele können zur Erläuterung des Vorhergehenden dienen, und die Leser werden dem Verf. für ihre Mitteilung dankbar sein. Aber ihren wirklichen Klang kann man sich nur vorstellen, wenn man selber abessinische Lieder hat singen hören, oder wenn man phonographische Platten, wie sie in Italien reichlich vorhanden sind (s. Abschnitt 6), ertönen lässt. Der Verf. spricht daher auch von " un singolare effetto impossibile a tradursi graficamente " (S. 39). Von einer Wiedergabe der Texte und Übersetzungen hat der Verf. abgesehen, da dies dazu geführt hätte " a complicare notevolmente il nostro assunto " (S. 39). Hierfür hätte er auch der Mitarbeit eines wirklichen Kenners der abessinischen Sprachen bedurft. Im Einzelnen aber gibt er manche Hinweise und Erklärungen zum Verständnis der mitgeteilten Melodien.

Abschnitt 3 bietet eine Klassifikation aller Musikinstrumente nach Mahillon, *Catalogue descriptif et analytique du Musée instrumental du Conservatoire Royal de Bruxelles.* Davon kommt für die abessinische Musik herzlich wenig in Betracht, und der Verf. hätte sich damit begnügen können, die Instrumente kurz technisch zu beschreiben, wie er es ja auch in Abschnitt 4 getan hat.

In Abschnitt 4 werden also die einzelnen Instrumente aufgezählt; ihre abessinischen Namen werden mitgeteilt, ihre Gestalt, ihr Material und ihre Anwendung werden beschrieben und meist wird auch gesagt, wo sie im Gebrauch sind. Aber die abessinischen Namen haben mir viel Mühe gemacht. Einige von ihnen lassen sich ohne weiteres aus dem Äthiopischen oder dem Amharischen erkennen; aber andere habe ich trotz eifrigem Suchen in den mir zu Gebote stehenden amharischen, Somali und Galla Wörterbüchern nicht feststellen können. Bei diesen Namen hätte der Verf. jedesmal angeben sollen, aus welcher Sprache sie stammen, und sich die genaue Umschrift von einem der Kenner Abessiniens in Rom mitteilen lassen sollen. Im Einzelnen sei das Folgende bemerkt. S. 70: Ob das Wort für " Handtrommel " (*kabarō*) von dem Verbum *kabara* (hier fälschlich *cabero*) herkommt, ist doch sehr fraglich. Zu diesem Instrument vgl. auch Guidi, *Vocabolario,* Sp. 284, unter *qand,* und Baeteman, *Dictionnaire,* Sp. 694. Der vom Verf. *Tilik Aberò* geschriebene Name wird wohl *Ṭĕllĕq Kabarō* sein. — S. 72: Die Flötenart *wašĕnt* wird hier *Wascent* und *Wachent,* S. 73 *Uascint,* Fig. 28 und 29 *Wachent* geschrieben. — S. 76: Von der Trompete (*malakat*) wird gesagt, sie sei reserviert " alla musica imperiale ". Sie wurde, als

ich in Aksum war, bei religiösen Feiern geblasen, was auch aus Figur. 42 hervorgeht. Über die Instrumente " distintivi del governo del regno " vgl. ferner Guidi, *Vocabolario,* Sp. 181. — S. 79: Der Name *Chirar* (d. i. *kĕrār*) wird vom Verf. aus griech. " cithara " abgeleitet. Das ist kaum denkbar; Baeteman, *Dictionnaire,* Sp. 720, sagt richtiger von dieser Leier; " lyre à 5 ou 6 cordes. (Ce nom vient de ce que les cordes sont tendues. v. ክረረ) ". Dies letztere Verbum bedeutet " spannen ". — S. 80/81: Die grosse Harfe (*baganā*) hat nach dem Verf., nach Baeteman und nach Guidi zehn Saiten. In der Abbildung Figur 47 hat sie elf Saiten; mir wurde 1900 in Jerusalem von Kefla Giorgis gesagt, sie habe zwölf Saiten. Die Saitenzahl mag also zwischen 10 und 12 variieren; aber in den meisten Fällen wird sie 10 sein. Über die Namen der Saiten scheint nach den bisherigen Angaben keine Sicherheit zu herrschen. Der Verf. gibt nach Villoteau (dessen Buch mir unzugänglich ist) folgende Namen an: die drei hohen *amàrit,* die vier mittleren *jazo* oder *boz,* die drei tiefen *ziemà.* Aber Guidi gibt an: *amārīt* als drei Saiten der Leier; *bōz* als 2., 4., 6. und 9. Saite von unten; *zīēmā* als 3., 5., und 8. Saite. Baeteman hat für *amārīt* und *bōz* noch andere Angaben; für *zīēmā* hat er nur die alte Bedeutung " chant liturgique, ton, rythme ". Das Wort *jāzō* fehlt bei beiden. Wie es ferner mit der Angabe steht, dass *Mazamert* und *Enzira* zwei andere " specie di lire " seien, wäre noch näher zu untersuchen.

Im 5. Abschnitt folgen die Tafeln, auf denen die Instrumente und oft auch die Musikanten abgebildet sind. Die Photographien sind nicht immer ganz scharf, aber sie sind für das Verständnis des Buches sehr erwünscht und unentbehrlich. Einzelne Instrumente mögen in anderen Werken zuweilen etwas deutlicher oder anschaulicher abgebildet sein: so z. B. in dem Werke der Deutschen Aksum-Expedition der Barde mit der abessinischen " Geige " (*masanqō*) I, S. 6, Abb. 6; der Lautenschläger mit dem *baganā* III, S. 99, Abb. 276; das Sistrum III, S. 97, Abb. 273; die Trommlerkapelle ebd. Abb. 274; der Flötenbläser S. 98, Abb. 275 u. a. m.

Die " Documentazione fonografica " in Abschnitt 6 gibt eine nützliche Übersicht über phonographische Aufnahmen amharischer Lieder, die in Italien vorhanden sind, sowie einige Übersetzungsproben aus abessinischen Liebesliedern; eine wissenschaftliche Umschrift der amharischen Wörter wäre auch hier erwünscht gewesen. Die " Bibliografia " in Abschnitt 7 ist zwar ziemlich umfangreich, aber doch teilweise recht primitiv. Man weiss oft nicht, wofür die genannten Bücher in Betracht kommen, wie z. B. bei dem Zitat " Tylor, *Anthropology* "; in solchen Fällen hätten genauere Angaben gemacht werden sollen. Ein Druckfehler wie Colzen statt Cohen wirkt recht störend. Manche Schriften, die auch genannt werden müssten, fehlen: so z. B. Chaîne, *La poésie chez les Éthiopiens;* I. Guidi, " *Qĕnē* " *o inni abissini;* Nägelsbach-Littmann, *Amharische Tanzlieder der Galla;* Rohrer, *Beiträge zur Kenntnis der materiellen Kultur der Amhara.* Auch meine grosse Sammlung der Tigrē-Lieder hätte erwähnt werden dürfen, ebenso wie Conti Rossini's Tigriña-Lieder. Diese Liste könnte noch sehr vermehrt werden. So könnten auch die Melodien in Dalman's Buch, *Palästinischer Diwan,* S. 354-363 zum Vergleich herangezogen werden.

Die Tafel am Schlusse von Abschnitt 5, auf der die Verteilung der Musikinstrumente auf die verschiedenen Gegenden dargestellt werden soll, ist nur ein unvollkommener Versuch; die gute Absicht ist anzuerkennen, aber das gegebene Bild entspricht in vielen Fällen nicht den Tatsachen.

So scheiden wir von dem Buche mit dem Dank für manche Belehrung, aber auch mit dem Wunsche, dass eine neue Auflage in verbesserter Gestalt erscheinen möge.

Tübingen. E. Littmann.

War Lagaš zur Zeit der 3. Dynastie von Ur in zwei Verwaltungsbezirke aufgeteilt?

N. Schneider – Luxemburg

Bekanntlich bildete zur Zeit der 3. Dynastie von Ur jedes grössere Stadtagglomerat mit dem entsprechenden Hinterland nur je einen Verwaltungsbezirk. Da nun aber in den Ur III–Urkunden und Inschriften verschiedentlich neben einem ensí ŠIR–BUR–LA^{ki} auch ein ensí Gír–zu^{ki} erwähnt wird, und offizielle Dokumente sowohl in ŠIR–BUR–LA^{ki} (šà ŠIR–BUR–LA^{ki}) als auch in Gír–zu^{ki} (šà Gír–zu^{ki}) ausgefertigt erscheinen, könnte man vermuten, dass damals Lagaš in zwei verschiedene Amtsbezirke mit je einem ensí–Titular aufgeteilt war. Das würde durch die Annahme A. Deimels (ŠL. 10, 10) bestätigt werden, der in ŠIR–BUR–LA^{ki} und Gír–zu^{ki} zwei verschiedene Stadtteile sieht, die zusammen mit Nina^{ki}, Uru–kug–ga, Uru^{ki} und Ki–nu–nir^{ki} einen Stadtkomplex, das heutige Telloh gebildet hätten.

Andererseits schreibt H. de Genouillac in *Fouilles de Telloh,* Bd. I, S. xi, Fussnote 1: "Lagaš (Šir–pur–la) est le pays, Gir–zu est la ville". Und Bd. II, S. 1 wiederholt er: "J'ai dit au tome I que Lagaš était le pays, le territoire (ki–sur–ra), et Gir–zu la ville". Trotzdem H. de Genouillac wiederholt die Ausgrabungsarbeiten in Telloh persönlich leitete, konnte er keinen archäologischen Anhaltspunkt zur Aufklärung des Verhältnisses von ŠIR–BUR–LA^{ki} und Gír–zu^{ki} ausfindig machen, so dass dieses Problem auf Grund des Inschriftenmaterials allein zu lösen bleibt. Die Untersuchung wird ergeben, dass wir es mit zwei Bezeichnungen der Zentralstadt zu tun haben, die zugleich den ganzen Stadtkomplex mit den Eingliederungen und Neusiedelungen an der Peripherie umfassen kann, ähnlich wie der Name Berlin in erster Linie die Altstadt bezeichnet und zugleich den gesamten Verwaltungsbezirk, der die Peripherieorte, die sonst ihren Lokalnamen beibehalten, miteinbegreift.

Den Hauptbeweis für diese These liefern uns die verschiedenen Angaben der Ur III–Urkunden über die ensí, welche in jener Periode den Bezirk von Lagaš verwalteten. Die Form, in welcher sie daselbst notiert sind, ist eine vierfache. Die ausführlichere umfasst diese drei Elemente: Personennamen, Amtsnamen, Amtsbezirk. z. B. Ur–^{d}Kal ensí Gír–zu^{ki}. Verkürzte Formen sind: Ur–^{d}Kal ensí; ensí Gír–zu^{ki}; ensí; Die beiden letzteren kommen nur in Dokumenten rein lokalen Charakters vor, wo der Titular den Zeitgenossen hinreichend bekannt war, während er für uns erst aus anderen Kriterien, wenn solche vorhanden sind, erschlossen werden muss.

I. Als ensí ŠIR–BUR–LA^{ki} sind nun in den Ur III–Urkunden bezeugt(1): 1. Ur–ab–ba: RTC. 287 Siegel. — Ohne den Zusatz ŠIR–BUR–LA^{ki} (Ur–ab–ba ensí): ITT. IV 7570; 7573; RTC. 261; 263; 264; 265. — Alle Texte stammen aus der Zeit Ur–Nammus. — 2. Lú–ka–ni: RISA. 280, 22, 24; ITT. II, I 4312 Siegel; ITT. IV 7220 Siegel; RTC. 422 Siegel; 423 Siegel. — Ohne ŠIR–BUR–LA^{ki}: ITT. III, II 5285; 6520; Pinch. AT. I 17. — 3. Ur–^{d}Kal: ITT. IV 7264 Siegel; 7237 Siegel; 7162 Siegel; 7494 Siegel; 7152 Siegel; 7270 Siegel; RTC. 420 Siegel; 421 Siegel. — Ohne ŠIR–BUR–LA^{ki}: siehe unter Ur–^{d}Kal ensí Gír–zu^{ki}. — Die Urkunden mit obigen Siegeltexten sind datiert aus der Zeit von Šulgi 31 bis 36. — 4. Gù–dé–a: ITT. II, I 839 Siegel; 858 Siegel; 4216 Siegel; ITT. V 9827 Siegel. — Ohne ŠIR–BUR–LA^{ki}: Böhl 177; Fish Cat. 313; Gen. TD. 5504; ITT. II, I 822; Lau OBTR. 59; Pinch. AT. I 13; Reisn. TU. 128; Schn. KDD. 20, 10. Ferner ^{d}Gù–dé–a ensí: Ch. STA. 8; ITT. II, I 761; 791; 804; 955; 957; 967; 985; 1019; 3351; Reisn. TU. 128. — Datum dieser Texte: Bûr–Sin 5 und 6.

II. Als ensí Gír–zu^{ki} sind bezeugt: 1. Ur–^{d}Kal: Del. TD. 3; Gen. TrD. 29; Hackm. TDU. 128; Langd. TAD. 19; Legr. TRU. 117; Reisn. TU. 60; RTC. 305; Spel. RIA. 109. — Ohne den Zusatz Gír–zu^{ki} oder ŠIR–BUR–LA^{ki}: Bart. I 3, 17; 35, 80; 36, 220; Bart. II 53, 10; Ch. STA. 17; 28; CT. 1, 94-10-15, 4; CT. 3, 21340; CT. 5, 12231; 12913; 18346; 18933; 19024; CT. 7, 15324; 13138; CT. 9, 19779; 20007; CT. 10, 14612; 15322; Huss. ST. II 3; 5; ITT. II, I 752; 920; 923; 936; 948; 957; 967; 985; 1010; 3272; 3351; 3516; 3541; ITT. III, II 5286; 6437; 6520; 6575; 7011; 7241; ITT. V 6823; Langd. Misc.

(1) Für die Abkürzungen der Textausgaben s. *Orientalia* NS 12 (1943), 85.

Ass. 7; Nies UDT. 68; Pinch. AT. I 28; 52; Reisn. TU. 26; 124; RTC. 288; 289; 299; Spel. RIA. 84. — Die Urkunden mit der vollen Form: Ur-^{d}Kal ensí Gír-zu^{ki} sind aus der Zeit Šulgi 44 bis Bûr-Sin 3. Auch die Urkunden mit der verkürzten Form (Ur-^{d}Kal ensí) gehen nicht über Bûr-Sin 3 hinaus. Da einige schon nach dem Jahr Šulgi 30 datiert sind, ist anzunehmen, dass Ur-^{d}Kal ensí ŠIR-BUR-LA^{ki} und Ur-^{d}Kal ensí Gír-zu^{ki} dieselbe Person bezeichnen. — 2. ^{d}Nannar-zi-šà-gal: Gen. TD. 4687; Gen. TrD. 79; SA. 125; Schn. DDU. 12. — Alle vier Urkunden tragen das Datum Bûr-Sin 4. — 3. ^{d}Šará-kam: Jean ŠA. XVIII; Keis. STD. 70; RTC. 298; SA. 134. — Ohne den Zusatz Gír-zu^{ki}: Gen. TD. 5504; ITT. II, I 805; 3519; ITT. V 9171; 10090. — Datum dieser Urkunden Bûr-Sin 5. — 4. Arad-mu: ITT. III, II 6359; Legr. TRU. 37; SA. 182. — Datum: Bûr-Sin 8 bis Šû-Sin 1.

III. Arad-^{d}Nannar sukkal-maḫ ensí. Hier fehlt wohl jede Angabe seines Residenzortes. Da aber alle Texte dem Archiv von Telloh angehören und Arad-^{d}Nannar in den di-til-la-Urkunden als Gerichtsvorsitzender fungiert, kann es sich nur um einen ensí handeln, der die entsprechenden Amtsverrichtungen in Lagaš ausübte (ITT. II, I 620; 736; 810; 867; 897; 928; 932; 952; 3541; 3547; ITT. III, II 5279; 5286; 5629; 6032; 6046; 6447; ITT. V 9614; 9631; 9645). Eigentümlich bei Arad-^{d}Nannar ist, dass er überall den Amtstitel sukkal-maḫ beibehält, dem ensí folgt. Weiterhin, dass in seinem persönlichen Siegel nie der Titel ensí beigefügt ist. Wir kennen vier verschiedene Siegeltexte von ihm: ^{d}Šu-^{d}Sin lugal kalag-ga lugal Urí^{ki}-ma lugal an-ub-da limmú-ba | Arad-^{d}Nannar sukkal-maḫ arad-zu: ITT. II, I 1866; ^{d}Šu-^{d}Sin lugal usw. | Arad-^{d}Nannar sukkal-maḫ dumu Ur-^{d}Šul-pa-è arad-zu: RTC. 430; ^{d}Šu-^{d}Sin lugal usw. | Arad-^{d}Nannar sukkal-maḫ dumu Ur-^{d}Šul-pa-è sukkal-maḫ arad-zu: RTC. 429; ^{d}I-bí-^{d}Sin lugal usw. | Arad-^{d}Nannar sukkal-maḫ lú-^{d}Nannar arad-zu: Jac. CT. 45. Desgleichen in dem Siegel des Pi-pi: Arad-^{d}Nannar sukkal-maḫ | Pi-pi arad-zu: ITT. II, I 952; ITT. V 9748; Scheil. Cyl. 3. — Arad-^{d}Nannar amtierte vom 1. Regierungsjahr Šulgis bis zum 3. Regierungsjahr Ibbi-Sins, d. h. bis zu der Zeit, wo das Wirtschaftsleben in Lagaš ein plötzliches Ende gefunden hat.

IV. Damit bekommen wir vom 30. Regierungsjahre Šulgis an eine lückenlose Liste der in Lagaš beamteten ensí: Ur-^{d}Kal von Šulgi 30 bis Bûr-Sin 3; ^{d}Nannar-zi-šà-gal im 4. Jahr Bûr-Sins; ^{d}Šara-kam im 5. Jahr Bûr-Sins; Gù-dé-a von Bûr-Sin 6 bis 8;

Arad-mu von Bûr-Sin 8 bis Šû-Sin 1, und schliesslich Arad-^{d}Nannar von Šû-Sin 1 bis Ibbi-Sin 3. Keiner überschneidet den anderen, so dass es sich nur um einen einheitlichen Amtsbezirk handeln kann. Und da Ur-^{d}Kal sowohl als ensí ŠIR-BUR-LA^{ki} als auch als ensí Gír-zu^{ki} erscheint, liegt die Annahme nahe, dass es sich bei ŠIR-BUR-LA^{ki} und Gír-zu^{ki} um dieselbe Örtlichkeit handelt, nämlich um das Stadtzentrum von Lagaš, das wohl in den feierlichen Titulaturen, wie die Widmungssiegel sie aufweisen, den altehrwürdigen Namen ŠIR-BUR-LA^{ki} beibehält, während in den gewöhnlichen Geschäfts- und Verwaltungsurkunden die Bezeichnung Gír-zu^{ki} vorherrscht. Dies wird noch durch folgende Erwägungen bestätigt.

Wenn H. de Genouillac meint, ŠIR-BUR-LA^{ki} bezeichne das ganze Verwaltungsgebiet (le pays), so wird das schon dadurch widerlegt, dass die ensí immer nach ihrem Residenzort gekennzeichnet werden, und wenn Gír-zu^{ki} bei ensí Gír-zu^{ki} die Stadt bezeichnet, dann ebenso ŠIR-BUR-LA^{ki} bei ensí ŠIR-BUR-LA^{ki}. Wenn ferner Verträge als in ŠIR-BUR-LA^{ki} (šà-ŠIR-BUR-LA^{ki}) abgeschlossen dokumentiert sind, dann ist damit offenbar eine bestimmte Örtlichkeit gemeint, genau so wie bei den Ausdrücken šà Gír-zu^{ki}, šà Nippur^{ki}, šà Urí^{ki} usw. Und dass ŠIR-BUR-LA^{ki} einen Stadtteil des ganzen Stadtkomplexes Lagaš zusammen mit Nina^{ki}, Uru-kug-ga, Uru^{ki} und Ki-nu-nir^{ki} bildet, sagen Zusammenstellungen wie šà ŠIR-BUR-LA^{ki} ù šà Nina^{ki} (CT. 3, 18343; CT. 10, 14316), ŠIR-BUR-LA^{ki}-ta Ki-nu-nir^{ki}-šè (ITT. V 10099). In analoger Weise haben wir die Kombination šà Gír-zu^{ki} ù šà Ki-nu-nir^{ki} (ITT. V 9704), šà Gí-zu^{ki} Ki-nu-nir^{ki} Nina^{ki} (CT. 5, 12231), wobei zu beachten ist, dass nie ŠIR-BUR-LA^{ki} mit Gír-zu^{ki} und umgekehrt, etwa ŠIR-BUR-LA^{ki} ù Gír-zu^{ki} oder šà ŠIR-BUR-LA^{ki} ù šà Gir-zu^{ki}, oder auch ŠIR-BUR-LA^{ki}-ta Gír-zu^{ki}-šè anzutreffen ist. Beide Namen bezeichnen denselben Stadtteil, das Stadtzentrum als Sitz der obersten Verwaltungsbehörde und als solcher sind sie zugleich der Sammelname für das ganze Stadtagglomerat, das heutige Telloh. Damit haben wir auch die Lösung des Rätsels, dass die Ausgräber in Telloh keinerlei archäologische Anzeichen einer grösseren Doppelstadt gefunden haben, die zugleich zwei verschiedene Kult- und Verwaltungszentren im alten Lagaš einbegriffen hätte.

Die Bedeutung von ḪI und ḪI-A in den Ur III-Urkunden

N. Schneider – Luxemburg

Das Ideogramm ḪI-A wird von A. Deimel in seiner *Šumerischen Grammatik* (2. Aufl. 1939) S. 64 zu den Pluralsuffixen gerechnet, das den "Plural von Tieren und Sachen bezeichnet". Im *Šumerischen Lexikon* gibt er dazu unter Nr. 404 noch folgende weitere Erklärungen: "Die Zusammensetzung ḪI + a ist die gleiche in den altšumerischen Texten. 'a', welches oft fehlt, wird nur phonetische Bedeutung haben und angeben, dass ḪI in dieser Bedeutung 'ḫa' zu lesen ist. Grundbedeutung: Menge; daher die Verwendung des Zeichens als Pluralsuffix. Bei den Felderplänen wird ḫa verwendet zur Bezeichnung, dass die gegenüberliegende Feldseite dieselbe Länge hat; fast ausnahmslos wird dann ḪI + a zu ḪI verkürzt". Auch nach Delitzsch, *Sumerisches Glossar,* S. 214, hat ḪI-A die Bedeutung "Fülle, Menge" und ist "gewiss eins mit ḫa".

Desgleichen sieht A. Poebel in ḫi-a eine Plural- oder Kollektivendung. In seinen *Grundzügen der sumerischen Grammatik* schreibt er unter § 27: "Beachte die Zusammenziehung der Kollektivendung ḪI-A in ḫâ, wo allerdings nach der Glosse ḫa-a und der aus deren Schreibung hervorgehenden Zirkumflexbetonung zu schliessen eine Angleichung an die Kontraktion von a+a bez. a+e vorliegt. SAI 6656: ab-gud-ḫi-a (Glosse ab-ba gud ḫa-a) 'Rinder'; SAI 7770: ū-sï-ḫi-a (Glosse us-su?-ḫa-a) 'Schafe'". Vgl. noch § 127. Eine etwas eingehendere Erklärung gibt Poebel in § 141: "Mittels ḫi-a wird von Substantiven, die Tiere und Sachen bezeichnen, ein Plural gebildet, der anzeigt, dass diese in verschiedenen Arten oder in Mengen vorhanden sind. Er findet sich deshalb besonders in Summierungen von Gegenständen und Tieren dergleichen Gattung, aber verschiedener Art. Seinem eigentlichen Charakter nach ist ḫi-a ein Adjektiv bez. intransitives Verbaladjektivum, dem etwa die Bedeutung 'in mannigfacher Art vorhanden seiend, diverse' usw. zukommt.

Im Grunde genommen wird hier also der Plural durch einen mit einem Adjektiv modifizierten kollektiven Singular ausgedrückt. Seinem adjektivischen Charakter entsprechend nimmt ḫi-a in der Modifikationskette auch die Stelle des Adjektivums, nicht die der Pluralelemente ene und meš ein ".

Letztere Erklärungen Poebels kommen der eigentlichen Bedeutung wohl etwas näher, obschon praktisch Poebel bei allen angeführten Textstellen seiner Grammatik ḫi-a mit dem einfachen Plural übersetzt.

Demgegenüber werden wir den Nachweis erbringen, dass zur Zeit der dritten Dynastie von Ur sowohl ḪI als ḪI-A weder als Suffix noch als sonstige Wortendung angesehen werden können, und dass ihre Bedeutung nicht als rein pluralisch oder kollektiv im eigentlichsten Sinne des Wortes bezeichnet werden kann, insofern durch sie eine Pluralität oder Kollektivität von einzelnen Individuen oder Mengen ausgedrückt würde.

Auf Grund der oben bereits angeführten Glossen hat man dem Ideogramm den Lautwert ḫá beigelegt (Thureau-Dangin, *Homophones,* S. 14; Deimel, *Grammatik,* S. 64; Poebel, *Grammatik,* § 27; Delitzsch, *Glossar,* S. 214). Wir wollen diese Schreibung beibehalten, sowie $ḫa_4$ für ḪI, wie Deimel vorschlägt, ohne damit diese Gleichung als absolut sicher bezeichnen zu wollen.

Wir werden zuerst die Ausdrücke aus den Urkunden von Ur III registrieren, bei denen die Bestimmung ḫá und $ḫa_4$ anzutreffen ist, um dann die massgebende Bedeutung dieser Ideogramme für jene Zeit aus dem Textzusammenhang zu erschliessen (1).

A. ḫá. — 1. Sklaven: sag-ḫá: Keis. STD. 67. — 2. Tiere: áb-ḫá: Bart. I 3, 17; Gen. TD. 5499. — áb-é-tùr-ḫá: Lau OBTR. 244. — áb-gud-ḫá: CT. 5, 12913; Reisn. TU. 26. — amar-anše-ḫá: Bart. I 35, 80; CT. 5, 12913; 18933; 19024; Reisn. TU. 26. — amar-gud-ḫá: Bart. I 35, 80; CT. 5, 12913; 18933; 19024. — anše-ḫá: Bart. III 135, 80; CT. 5, 12913; 19024; ITT. III, II 5071; Pinch. AT. I 52; Reisn. TU. 26; 29; Spel. RIA. 84. — anše-giš-ḫá: Lau OBTR. 244. — dusú-ḫá: Nies UDT. 162. — gud-ḫá: Bart. I 35, 80; CT. 3, 13894; 13895; 13882; 13884; 13885; 13886; 13887; 13890; 13891; 13892; CT. 5, 19024; CT. 32, 103428; Gen. TD. 5483; 5499; Hackm. TDU. 110; Legr. TRU. 42; Pinch. AT. I 29; 52; Pohl RVU. 282; Reisn. TU. 76;

(1) Fur die Abkürzungen der Textausgaben siehe *Orientalia,* NS 12 (1943), 85 und *AnOr* 19 (1939), XI.

77; Schn. DDT. 4; Schn. DDU. 45; Schn. GDD. 343; Spel. RIA. 84. — gud-áb-ḫá: CT. 32, 103399; 103406; Fish Cat. 331; Gen. TD. 5527; Hackm. TDU. 13; 101; Myhrm. SAD. 79; Nik. IV 481; Schn. DDT. 108; 264; Schn. GDD. 257. — gud-anše-ḫá: Reisn. TU. 27. — gud-giš-ḫá: Lau OBTR. 244. — lulim-ḫá: Keis. CB. 38. — máš-ḫá: CT. 10, 23850; Fish SCN. 29; Hackm. DTU. 32; Keis. STD. 237; Langd. TAD. 48; Reisn. TU. 27. — šabar-ḫá: Keis. CB. 38. — udu-ḫá: Bart. I 38, 3; Bart. III 132, 328; CT. 5, 12231; CT. 9, 19055; CT. 10, 23850; Fish Cat. 760; Fish SCN. BM. 105393; Hackm. TDU. 91; ITT. II, I 4184; ITT. IV 7562; Keis. STD. 237; Lau OBTR. 160; 161; Myhrm. SAD. 79; Pohl RVU. 266; 271; Reisn. TU. 28; 83; RTC. 266; Schn. DDT. 260; 264; 340. — udu-eme-gi-ḫá: Lau OBTR. 244; Reisn. TU. 27. — udu-gi-ḫá: Bart. III 122, 266. — udu-gukkal-ḫá: Lau OBTR. 244. — udu-máš-ḫá: Fish Cat. 331; Gen. TD. 5548; Hackm. TDU. 339; Keis. CB. 38; Keis. STD. 237; 253; Legr. TRU. 9; 14; 21; 50; 54; 157; 159; 200; Myhrm. SAD. 79; Pohl RVU. 266; Schn. DDT. 26; 93; 101; 108; 144; 157; Schn. GDD. 65. — udu-máš-niga-ḫá: Keis. STD. 217. — udu-ùz-máš-ḫá: Myhrm. SAD. 79. — ùz-ḫá: RTC. 261; 296. — ùz-máš-ḫá; Bart. III 122, 260; Fish SCN. BM. 105393; Hackm. TDU. 85; Keis. STD. 237; Legr. TRU. 40; Myhrm. SAD. 79; Schn. DDT. 264; Schn. DDU. 57. — 3. Tierhäute und Tierkörper: kuš-ḫá: CT. 9, 21387; Gen. TÉO. 5672; Myhrm. SAD. 77. — kuš-anše-ḫá: Spel. RIA. 96. — kuš-gud-ḫá: Spel. RIA. 96. — kuš-gud-amar-ḫá: ITT. III, II 6418. — kuš-udu-ḫá: EAH. 107; Spel. RIA. 96. — lú+úš-udu-máš-ḫá: Keis. STD. 253. — 4. Wolle und Kleider: síg-ḫá: Bart. I 42, 63; EAH. 49; ITT. II, I 4184; RTC. 301; Schn. DDT. 316; VAT. 12825. — síg-gi-ḫá: Huss. ST. II 5. — síg-kur-ḫá: Reisn. TU. 126. — síg-sig$_5$-ḫá: Huss. ST. II 5. — túg-ḫá: Hackm. TDU. 214; Huss. ST. II 5; ITT. IV 7300; Pohl RVU. 215; 218; 228; 229; 230; 231; 232; 239. — túg-gú-è-tur-tur-ḫá: Reisn. TU. 226. — túg-gú-lal-sun-ḫá: Reisn. TU. 126. — túg-níg-erín-erín-ḫá: Reisn. TU. 126. — túg-níg-erín-erín-sun-ḫá: Huss. ST. II 5; Reisn. TU. 126. — túg-kad-sun-ḫá: Nies UDT. 1; Reisn. TU. 126. — túg-kad-níg-erín-erín-ḫá: Nies UDT. 1; Reisn. TU. 126. — kad-níg-erín-erín-ḫá: Huss. ST. II 5; Nies UDT. 1. — 5. Schiffe: má-ḫá: Bart. III 145, 384; ITT. III, II 4980. — 6. Dattelbäume: giš-ḫá: Dei. UT. 188; Fuye Co.; Hackm. TDU. 225; 256; ITT. V 6888; Jean ŠA. LXIX; Keis. STD. 214;

218; Myhrm. SAD. 75; Nik. IV 432; Pup. 35; Scheil ÉD.; Schn. DDT. 281; 282; Schn. GDD. 282. — 7. Nutz- und Wertgegenstände: aš-tár-guškin na_4-ḫá: Gen. TÉO. 6044. — dug-ḫá: Fuye Co.; Schn. DDT. 246. — dug šagan-ḫá: Reisn. TU. 126. — gá+gi-ḫá: Lau OBTR. 159. — gá+gi_4-ḫá: CT. 5, 17753; CT. 7, 13140; EAH. 50; 51; 52; Lau OBTR. 96; Reisn. TU. 135. — gá+gi_4-síg-du-ḫá: Lau OBTR. 96. — gal-za-lum-zabar-ḫá: Huss. ST. II 5; Nies UDT. 1. — gir-lam-gal-ḫá: Schn. DDU. 242. — giš-banšur-ḫá: Lau OBTR. 244. — giš-banšur-sig_5-ḫá: Lau OBTR. 244. — giš-dubbin-gu-za-ḫá: Huss. ST. II 5. — giš-gìr-du-ḫá: Reisn. TU. 126. — giš-gu-za-ḫá: Huss. ST. II 5; Lau OBTR. 244; Nies UDT. 1; Reisn. TU. 126. — giš-gu-za-sig_5-ḫá: Huss. ST. II 5; Lau OBTR. 244; Nies UDT. 1; Reisn. TU. 126. — giš-ig-ḫá: Reisn. TU. 126. — giš-ku-esir?-sig_5-ḫá: Huss. ST. II 5; Nies UDT. 1; Reisn. TU. 126. — giš-ma-al-tum-sig_5-ḫá: Huss. ST. II 5; Reisn. TU. 126. — giš-ná-ḫá: Huss. ST. II 5; Lau OBTR. 244; Nies UDT. 1; Reisn. TU. 126. — giš-ná-sig_5-ḫá: Nies UDT. 1; Reisn. TU. 126. — giš-pa-šinig-ḫá: Reisn. TU. 121. — giš-ú-ku-ḫá: Pinch. AT. I 66. — giš-uru(qàl?)-da-ḫá: Nies UDT. 1. — giš-uru(qàl?)-da-sig_5-ḫá: Nies UDT. 1. — ḫa-zi-in zabar-ḫá: Reisn. TU. 126. — mun-gazi-ḫá: Nies UDT. 1. — na_4-bur-ḫá: Gen. TD. 5529; Nies UDT. 1; Reisn. TU. 126. — na_4-ḫar-šu-sì-ga-ḫá: Huss. ST. II 5. — na_4-ki-lal-ḫá: Nies UDT. 1. — za-lum-zabar-ḫá: Lau OBTR. 244. — 8. Nahrungsmittel und Spezereiwaren: gú-ḫá: Bart. III 112, 240; ITT. III, II 6590; Myhrm. SAD. 68; Pinch. AT. I 69; Reisn. TU. 101; RTC. 304. — ià-ḫá: ITT. IV 7125; Reisn. TU. 126. — ià-dùg-ga-ḫá: Huss ST. II 5. — sar-ḫá: Reisn. TU. 121. — šim-ḫá: Bos. TCS. 311; Gen. TÉO. 5680; 6037; 6040; 6162; ITT. III, II 5235; Keis. CB. 30; Keis. STD. 299; Nies UDT. 1; Nik. IV 323; Pinch. Man. 41; 86; Reisn. TU. 126; Schn. DDT. 246; 303; 311; 371. — zì-ḫá: Dei. UT. 155. — zì-dim_4-ḫá: ITT. II, I 760; Lau OBTR. 87; Pohl RVU. 297. — 9. Parallelseiten der Felder: mer-ḫá: CT. 1, 94-10-16, 9.

B. $ḫa_4$. — 1. Tiere: udu-$ḫa_4$: CT. 9, 20011. — 2. Parallelseiten der Felder: mer-$ḫa_4$, kur-$ḫa_4$: Bart. I 44, 90; Bart. III 138, 365; CT. 1, 94-10-16, 2; 94-10-16, 3; 94-10-16, 4; 94-10-16, 5; 94-10-16, 9; 94-10-16, 10; 94-10-16, 11; 94-10-16, 12; 94-10-16, 13; 94-10-16, 14; 94-10-16, 15; 94-10-16, 16; 94-10-16, 17; 94-10-16, 18; 94-10-16, 19; 94-10-16, 20; 94-10-16, 25; 94-

10-16, 26; 94-10-16, 42; 94-10-16, 43; 94-10-16, 59; 95-10-12, 8; 95-10-12, 20; 95-12-14, 1; 96-3-28, 1; 96-3-28, 2; 96-3-30, 35; 96-4-10, 1; 96-4-10, 3; CT. 10, 21350; 24959; Reisn. TU. 7; 8.

C. Zur Vervollständigung der Grundlage unserer nachfolgenden Ausführungen sollen einige dieser Ausdrücke in ihrem textlichen Zusammenhang angeführt werden. — 1. Schn. DDT. 108: šu-nigín 7 gud-ú * šu-nigín 11 áb-ú * šu-nigín 4 áb mu-2 * šu-nigín 3 áb mu-3 * šu-nigín 432 udu-ú * šu-nigín ganám-ú * šu-nigín 228 máš-gal-ú * šu-nigín 43 ùz-ú * šu-nigín 4 silá ** šu-nigín 25 gud-áb-ḫá * šu-nigín 736 udu-máš-ḫá. — 2. ITT. II, I 4184: 5 $^1/_2$ ma-na síg-túg lugal * 10 $^1/_2$ ma-na síg-túg-uš * 25 $^1/_3$ ma-na síg-túg 3-kam-uš * 2 gú 40 ma-na síg-túg 4-kam-uš * 8 gú síg-du * 47 ma-na síg-gíg ** šu-nigín 2 gú 7 $^1/_3$ ma-na síg-ḫá. — 3. Keis. STD. 67: 113 gìm sag-dub * 31 dumu-sal-AŠ * 13 dumu-nitá * 15 dumu-sal ** šu-nigín 172 sag-ḫá. — 4. Bart. III 145, 384: šu-nigín 1 má 6 gur * šu-nigín 2 má 3 gur * šu-nigín 2 má 30 gur * šu-nigín 124 má 60 gur * šu-nigín 2 má 50 gur * šu-nigín 5 má 40 gur * šu-nigín 12 má 30 gur * šu-nigín 7 má 20 gur * šu-nigín 1 má 10 gur ** 156 má-ḫá * erín má gíd-da-bi 156-àm. — 5. Schn. DDT. 282 Rs. III: 4 giš 60 qa * 3 giš 50 qa * 3 giš 40 qa * 6 giš 30 qa * 19 giš 25 qa * ... giš 20 qa * 19 giš 10 qa * 9 giš 6 qa * 13 giš 5 qa * 51 giš šà-sud ** šu-nigín 97 giš-ḫá.

D. Aus obigem Textmaterial ergeben sich nun mühelos folgende Schlussfolgerungen:

1. Die Ideogramme ḫá und ḫa$_4$ stehen in der Regel nur hinter Ausdrücken, die Tiere und leblose Gegenstände bezeichnen. Trotz der vielen ähnlichen Listen über guruš, gìm usw. finden wir nirgends die Zusammensetzung guruš-ḫá oder gìm-ḫá. Nur ein einziger Text (Keis. STD. 67) kennt den Sammelnamen sag-ḫá, der Sklavinnen (gìm) und Sklavenkinder (dumu-nitá, dumu-sal) zusammenfasst. Schon diese Einschränkung auf bestimmte Dinge würde hinreichend beweisen, dass es sich bei den fraglichen Zeichen nicht um ein allgemein pluralbildendes Element handeln kann.

2. Noch weniger können sie als Nominalsuffix oder Wortendung angesehen werden. Sie stehen wie jedes andere bestimmende Wort nach dem näher zu bestimmenden Ausdruck, ohne dass durch etwaige Angleichung irgend eine Veränderung in beiden Wörtern eintritt, oder die enge Verbundenheit durch ein Bindeelement angedeutet wird.

3. Desgleichen kann die Bedeutung nicht als pluralisch oder kollektiv angesehen werden, weil es nach einem Plural steht

und den Plural nicht bildet, sondern näherhin bestimmt. ḫá steht nämlich in den Ur III-Urkunden ausnahmslos hinter Ausdrücken, die Dinge bezeichnen, die in ihren Einheiten zahlenmässig gekennzeichnet sind. Gezählte Dinge aber sind nie mit einem Pluralzeichen versehen. So heisst es stets, wenn Individuen gezählt werden, 60 gud, 60 áb, 60 máš, 60 ma-na síg, wie es auch bei Personen in ähnlichem Zusammenhang ausnahmslos heisst: 60 guruš, 60 gìm, 60 dumu. Mit anderen Worten, bei Aufzählungen hat das einfache zusatzlose Wort Singular- und Pluralbedeutung. 60 gud und 60 gud-ḫá sind somit zwei wesentlich verschiedene Begriffe.

4. Das wird noch weiter bestätigt durch Zusammenstellungen wie ià-ḫá, šim-ḫá, zì-ḫá u. ä., wo es sich naturgemäss nicht um eine Pluralität von Einzelindividuen handeln kann. 10 qa šim und 10 qa šim-ḫá sind auch hier zwei wesentlich verschiedene Begriffe.

5. Welches kann denn nun die eigentliche Bedeutung von ḫá sein? Wie wir bereits bewiesen haben, ist ḫá nicht pluralbildend, sondern pluralbestimmend, insofern es ein Wort mit Pluralbedeutung, dem es nachgesetzt ist, näher bestimmt. Es steht in der Regel in der Endzusammenfassung (šu-nigín, das auch fehlen kann) von Dingen, die vorher im Einzelnen angeführt wurden, die wohl der Gattung nach, aber nicht der Art nach gleich sind. Das veranschaulichen die unter C angeführten Beispiele, die zur Beweisführung genügen, da alle anderen Urkunden (und sie sind bekanntlich in unserer Periode sehr zahlreich) genau in gleicher Textfassung gehalten sind. Im ersten Beispiel (Schn. DDT. 108) haben wir es mit einer längeren Urkunde zu tun, welche die Opfertiere registriert, die im Monat "grosses Fest" (itu ezen-maḫ) des neunten Regierungsjahres Šû-Sins an zwölf verschiedenen Tagen zu entsprechenden religiösen Anlässen ausgeliefert wurden. Bei der ersten Zusammenfassung der Gesamtausgabe dieses Monates (šu-nigín) werden die verschiedenen Arten von Gross- und Kleinvieh auseinandergehalten. Kein Ausdruck hat irgend ein Pluralzeichen. Bei der Endzusammenfassung (šu-nigin) werden nur zwei Gruppen verzeichnet. Weil nun unter der generischen Bezeichnung áb drei verschiedene Arten einbegriffen sind, wird das durch die Hinzufügung von ḫá eigens vermerkt. 25 gud-áb-ḫá heisst somit: "25 Stück Ochsen und Kühe verschiedener Art". Desgleichen bedeutet 736 udu-máš-ḫá "Schafe und Böcke verschiedener Art". Diese verschiedenen Arten sind: udu-ú, ganám-ú, silá, máš-gal-ú, ùz-ú. Desgleichen im 2. Beispiel: 2 gú 7 $^{1}/_{3}$ ma-na

síg-ḫá: "zwei Talente 7 $^{1}/_{2}$ Minen Wolle verschiedener Art". Diese verschiedenen Arten sind laut dem vorhergehenden Text: síg-túg-lugal, síg-túg-uš, síg-túg 3-kam-uš, síg-túg 4-kam-uš, síg-du, síg-gíg. — 156 má-ḫá im 4. Beispiel sind nicht ebensoviele Schiffe von gleicher Grösse, sondern es sind Schiffe von je 6?, 3, 30, 60, 50, 40, 30, 20 und 10 gur Schiffsraum. — Die Zusammenfassung 97 giš-ḫá begreift in sich Dattelbäume mit einem Ernteertrag von je 60, 50, 40, 30, 25, 20, 10, 6 und 5 qa Datteln, sowie 51 unfruchtbare Dattelbäume.

6. Daraus folgt nun, dass ḪI-A mit ḪI nicht gleichbedeutend sein kann, wie Deimel im ŠL 404 behauptet, das er als verkürztes ḪI-A bezeichnet. In ḪI-A habe das "a" nur phonetische Bedeutung und gebe an, das ḪI in dieser Bedeutung ḫa zu lesen sei. Wie Liste B es augenscheinlich macht, kommt ḪI nur in Verbindung von mer und kur in den sog. Felderplänen vor. Ein einziges mal steht es nach udu, wo nach Analogie mit allen anderen Texten ḪI-A zu erwarten wäre, und man kann deshalb mit vollem Recht vermuten, dass dort ḪI Verschreibung für ḪI-A ist, wie auch andererseits nur in einem einzigen Text nach mer und kur ḪI-A vorkommt, wo das einfache ḪI zu erwarten wäre. In den Felderplänen wird nämlich der Flächeninhalt des Feldes nach einem feststehenden Schema berechnet. Man denkt sich das Feld in ein Viereck eingezeichnet, das in den meisten Fällen ein regelmässiges Rechteck mit gleichen Lang- und Breitseiten darstellt. Es wird die eine Langseite als mer (Nordseite), die Breitseite als kur (Ostseite) bezeichnet, deren Längen mit dem gar(-du)-Mass angegeben werden. Das dem mer und kur nachgesetzte ḪI besagt nun, dass die jeweilig gegenüberliegende Parallelseite die gleiche Länge hat. Ein Beispiel aus CT. 1, 94-10-16, 3: 330 gar mer ḫa$_4$ * 30 $^{1}/_{2}$ gar 3 kùš kur ḫa$_4$ * $^{2}/_{3}$ $^{1}/_{72}$ iku bar $^{3}/_{18}$ $^{1}/_{36}$ iku ki * a-šà 5 $^{2}/_{3}$ $^{4}/_{18}$ $^{1}/_{72}$ iku = 330 gar-du lang ist die Nordseite, gleich lang (die Südseite), 30 $^{1}/_{2}$ gar-du und 3 kùš lang ist die Ostseite, gleich lang (die Westseite); die über das Rechteck hinausragende Fläche beträgt $^{2}/_{3}$ und $^{1}/_{72}$ iku (bar), während $^{3}/_{18}$ und $^{1}/_{36}$ iku nicht einberechnet werden sollen (ki), weil die gedachte Idealfigur über dieses Stück hinausgeht, das nicht zum Felde gehört. Die Gesamtoberfläche des Feldes (a-šà) beträgt dann 5 $^{2}/_{3}$ $^{4}/_{18}$ $^{1}/_{72}$ iku. Wenn somit ḪI und ḪI-A der Bedeutung nach, wie es übrigens der gemeinsame Stamm nahelegt, verwandt sind, so sind sie doch nicht identisch, und 'a' in ḪI-A hat nicht bloss phonetischen Wert.

7. Wenn Poebel a. a. O. § 127 schliesslich noch bemerkt: " Man beachte, dass in diesen Zusammensetzungen das Femininum an erster, das Maskulinum an zweiter Stelle steht ", so zeigen die unter A zitierten Texte gud-áb-ḫá und udu-gukkal-ḫá, dass auch das Maskulinum vor dem Femininum stehen kann und dass angesichts dieses Tatsachenbestandes die beigefügte Erklärung nicht aufrecht erhalten werden kann, dass " anders als im Deutschen in der sumerischeu Diktion, welche vom weniger Wichtigen zum Wichtigen übergeht, der Platz am Ende (von zweien) der bevorzugte ist ".

Figurenzauber für den kranken König Šamaš-šumu-ukîn

A. Ungnad – Falkensee bei Berlin

Die Anzahl literarischer Texte aus dem siebenten Jahrhundert, die in Babylonien gefunden sind, ist verschwindend klein im Gegensatz zu den gleichzeitigen assyrischen Texten. Die Ausgrabungen in Babylon waren in dieser Hinsicht nicht vom Glück begünstigt, obwohl man nach den Tafelunterschriften assyrischer Kopien ein reichhaltiges Material erwartet hätte. Umso wertvoller sind die wenigen Stücke, die durch Raubgrabungen auf babylonischem Boden, besonders in Sippar, in das Museum von Philadelphia gelangt sind und aus der Zeit des unglücklichen Bruders des grossen Assyrerkönigs Assurbanipal stammen. Šamaš-šumu-ukîn scheint ein sehr ängstlicher und von Krankheiten heimgesuchter Herr gewesen zu sein. Das wird besonders durch den die Zeremonien des *bît-rimki* behandelnden Text Myhrman, UMBS I 1, Nr. 15 beleuchtet, für den auf Kunstmann, *Die babylonische Gebetsbeschwörung,* S. 74 ff. und Verf., *Orientalia* NS 12 (1943) S. 196 ff. verwiesen sei. Seine Angst vor der Mondfinsternis des 6./7. Dezembers —660, die nach persönlichen Mitteilungen Schaumbergers auch für die genaue Chronologie dieser Zeit Bedeutung hat, spiegelt sich in dem Text Lutz, UMBS I 2, Nr. 108 wieder. Dieser Text lässt sich vollständig rekonstruieren. Der Anfang ist nach King, *Magic,* Nr. 9, Z. 1-9 nebst Duplikaten zu ergänzen. Eingeschoben wird dann der die Mondfinsternis betreffende Passus (Lutz, Z. 1 ff.):

10 [*ana-ku* $^{I\,d}$]*šamaš-šumu-ukîn šà*[*r*(!) *bâbili*^{ki}]
[*šá ìl-šú*] ^{d}*marduk* ^{d}*ištar-šú* ^{d}[*ṣar-pa-ni-tum*]
[*ina lumun*] *attalî* ^{d}*sin šá ina* ^{arah}*kislîmi ûm 14*[^{kam} *iššaknu*^{nu}]
[*lumun*] *idâti*^{meš} *ittâti*^{meš} *lemnêti*^{meš} *lâ ṭâ*[*bâ*]*ti*^{meš}
[*šá ina ê*]*kalli*-[*i*]$_5$ *u mâti*-[*i*]$_5$ *ib*[*šâ*]^{a}

15 [*pal-ḫ*]*a-ku ad-*[*ra-ku u*] *šu-*[*ta-d*]*u-ra-ku*
[*lumnu*] *šu'âti*(!) *ia-ši*(!) *êkalli-*[*ia*](!) *u mâti-ia*
[*a-*]*a iṭḫâ*(!) *a-a iqr*[*iba*(!)] *a-a* (1) *isniqa*(!) *a-a* [*ik*]*šud*(!)-*a*[*n-n*]*i*(!)

" [Ich] Šamaš-šumu-ukîn, König [von Babylon, dessen Gott] Marduk, dessen Göttin [Ṣarpanît ist, bin wegen des Übels] der Mondfinsternis, die am 14. Kislîm [stattfand, des Übels] der Kräfte und Zeichen, der bösen, der unguten, [die in meinem P]alast und meinem Lande entstanden [sind, voll Fur]cht, Ang[st und] Schrecken. Dieses [Übel] möge mir, [meinem] Palast und meinem Lande nicht nahetreten, nicht herankommen, nicht bedrückend werden, mich nicht treffen ".

Der Rest ist nach King, *Magic,* Nr. 9, Z. 10 ff. nebst Duplikaten zu ergänzen, was Lutz bereits getan hat (2).

Ebensolche Angst erregte dem König eine Panne, die er augenscheinlich nur geträumt hatte. Wir meinen den Text Myhrman, UMBS I 1, Nr. 12, den auch Schollmeyer, *Šamaš,* Nr. 14, S. 75 ff. und S. 132 behandelte. Der Anfang entspricht King, *Magic,* Nr. 6 und 10 (bis Z. 15 des letzteren Textes) (3). Darauf wird in UMBS I 1, 12 der die Panne betreffende Passus eingeschoben :

17 *ana-ku* $^{I\,d}$*šamaš-šumu-ukîn mâr ili-šú*
ina lumun lu sikkat(!) (4) *nîri*(!) *lu* ^{iš}*ma-ša*[*d-d*]*u lu* ^{iš}*az-ma-ru-ú*
lu mim-ma ḫu-ṣab(!) ^{iš}*narkabti-ia*[*a i*]*š-še-bir-ma*
20 *pal-ḫa-ku ad-ra-ku u šu-ta-du-ra-ku*
lumnu šu'âti ia-ši u bîti-ia$_5$
[*a-a*] *iṭḫâ*^{a} *a-a isniqa a-a iqriba a-a ikšud-an-ni*

" Ich Šamaš-šumu-ukîn, Sohn seines Gottes, bin wegen des Übels, nachdem entweder der Jochpflock oder die Deichsel oder die Lanze oder irgendeine Stange meines Wagens zerbrochen ist, voll Furcht, Angst und Schrecken. Dieses Übel möge mir und meinem Hause nicht nahetreten, nicht bedrückend werden, nicht herankommen, mich nicht treffen ".

(1) Edition *a-na* statt *a-a.*

(2) Einige Fehler bei Lutz hat Ebeling in seiner Bearbeitung des Duplikats KAR 59 usw. in MVAG 1918, 1 S. 8 f. und S. 12 f. vermieden.

(3) Verbesserungen: Z. 3 wohl *ma-ár-kas*(!) *šá*(!) (statt -KAL). — Z. 6 (Anfang) wohl [*ta-*]*tim.* — Z. 7 [*ina qí*]*-bi-ti-ka.* — Z. 9: *eṭlu édu* " (dem) einsamen Mann (verschaffst du einen Freund, dem Impotenten gibst du einen Erbsohn) ".

(4) Statt PA.NI lies GIŠ.KAK. Verbessere Kunstmann, *Gebetsbeschwörung,* S. 24.

Hiermit ist das Omen von K 2495 (Bezold, *Cat.* II) zu vergleichen: *šumma rubû* ^{iš}*narkabtu irkab-ma ḫarrânu ina alâki-šú lu-ú* ^{iš}*ni-i-ru lu-u* ^{iš}*ma-šad-du lu-ú* ^{iš}*az-mar-ú lu-u mim-ma ḫu*(sic) ^{iš}*narkabti (iššebir):* auch hier handelt es sich um Beschädigung des Joches, der Deichsel, der im Wagen aufgepflanzten Lanze und sonstigen Gestänges. Denn sicher ist *ḫu(-ṣab)* zu lesen, das weniger "Deichsel" bedeutet, wie ich im *Glossar*, S. 65 annahm, sondern "Stange". Der Rest geht wieder parallel mit King, *Magic*, Nr. 10, Z. 16 ff. ([1]). Da von einem Traum die Rede ist, dürfte die Panne nur geträumt sein.

Die Angst des Königs vor Hexengesindel illustriert der von Langdon in UMBS X 2, Nr. 18 edierte und S. 193 ff. flüchtig bearbeitete Text C. B. S. 1203, dem L. sicher fälschlich die Abkürzung Ni. (= Nippur) voransetzt. Dass diese "Besprechung" (inim-inim-ma, Rs. 26) in vielen Einzelheiten mit der *Maqlû*-Serie übereinstimmt, hat auch L. gesehen, wenn es auch nicht richtig ist, dass "many parts of which are restored from our text". Es ist sehr interessant, dass es neben der *Maqlû*-Serie noch andere Beschwörungsformulare gegeben hat, die ganz abweichend von *Maqlû* angeordnet waren, wenn sie sich auch formell und inhaltlich mit dieser Serie eng berührten. Es ist keineswegs erwiesen, dass C. B. S. 1203 aus *Maqlû* zusammengestellt ist. Auch das Umgekehrte wäre denkbar, dass nämlich *Maqtû* erst auf Texten unserer Art aufgebaut worden ist. Das soll hier nicht näher untersucht werden. Da unser Text fragmentarisch ist, lässt sich vieles zur Rekonstruktion aus *Maqlû* (abgek. M) gewinnen. Der Anfang ist abgebrochen; doch fehlen nach L. (S. 202) nur 5 Zeilen. Warum gerade 5 und nicht "etwa 5" ist mir nicht klar. Ich nehme an, dass L. "etwa 5" meint. Am Ende der Vs. fehlen nach L. "about ten lines".

Wir geben nunmehr die verbesserte Umschrift, wobei wir die Zeilen nach der Kopie angeben, um die Übersicht zu erleichtern; die am Anfang versuchsweise ergänzten Zeilen bezeichnen wir mit a usw.

(Vs.) [a] [*šiptu* ^{d}*šamaš an-nu-ti ṣalmâni*^{meš} *e-piš-ia*$_5$ *u e-piš-ti-ia*$_5$]
[b] [*ṣalmâni*^{meš} ^{h}*kaššâpi-ia*$_5$ *u* ^{r}*kaššâpti-ia*$_5$]
[c] [*ṣalmâni*^{meš} *e-piš-ia*$_5$ *u muš-te-piš-ti-ia*$_5$]
[d] [*ṣalmâni*^{meš} *ra-ḫi-ia*$_5$ *u ra-ḫi-ti-ia*$_5$]

([1]) Z. 32 bei Lutz lies ^{d}N[ÍG. G[I. NA], Z. 33 lies ^{d}[N]ÍG. SI. [DI]; also: "Wahrheit stelle sich zu meiner Rechten, Gerechtigkeit stelle sich zu meiner Linken"!

[ṣalmâni^{meš} *b*]*êl* [*d*]*i–ni*[*i–ʾa*$_5$ *u bêlet di–ni–ʾa*$_5$]
[ṣalmâni^{meš}] *bêl amâti–ʾ*[*a*$_5$ *u bêlet amâti–ʾa*$_5$]
[ṣalmâni^{meš}] *bêl lemutti*^{tim}*–ʾa*$_5$ [*u bêlet lemutti*^{tim}*–ʾa*$_5$]
[*šá kiš–pu ru–ḫa–a ru–sa–*]*a ip–šá barta* [*amat lemuttim*^{tim} *i–pu–šú*]
[*šá maruštu lâ ṭâbtu*] *is–ḫu–ra*(!)–[*nim u ú–šá–as–ḫi–ru–nim*]
[*šá a–mat lemuttim*^{tim} *i–pu–šú*(?)]*–ma iq–bu–u a*[*–ma*]*t*(?) *eši*(?)*–tú*
[*an–nu–*]*ti šú–nu an–n*[*u*]*–ti* [ṣalmâni^{meš}*–šú–nu*]
[*kîma šú–nu l*]*a izzâzu*^{zu} *ṣalmâni*^{meš}*–šú–nu n*[*ašâ–ku*(?)]
[*šá a–na*] *a–a–ši kiš–pi ru–ḫe–e ru–*[*se–e up–šá–še–e lem–nu–tú*]
[*ip–šá barta a–mat lemutti râ*]*mu ziʾîru dipalâ kadibbi*[*dâ sakki–dibbâ*(?)]
[*zikur*]*rudâ*^{a} *šurḫungâ iginiginâ idd*[*akugâ*(?) . . . . .] . . . [. .]
[*mi–qi–it*(?)] *ṭè–mi ši–ni–it ṭè–me šudingir*[*âku šui*]*nnannâku*
[*šugedi*]*immâku šunameremâku šunamullû*(?) ^{d}*l*[*a–maš–tú mârat* ^{d}*a–n*]*im*(?)
[*lu–u*(!) *sa*]*gḫul*(*ḫa*)*zâ mu–kil rêš lemuttim*^{tim} *iš–ku–*[*nu*]*–n*[*im*]*–ma*
[*pa–ni*^{MU}](!) *ú–lab–bi–tu kišâd*^{MU} *ú–tar–ri–ru pî–ʾa*$_5$ *u*[*b*(?)]*–bi–ṭu*
[*uznâ*^{II}(?)*–ʾa*$_5$] *il–du–du ir–ti id–*ʾ*i–pu lìb–bi*[^{MU}] *un–ni–šu*
[*qâtâ*^{II}]*–ʾa*$_5$ *ik–su–ú bir–ki–ʾa*$_5$ *ik–su–u*
[*šêpâ*^{II}]*–ʾa*$_5$ *a–li–ka–t*[*im*] *ú–k*[*a*]*–su–u eṣemsêri*^{MU} *ik–pu–pu*
[*širʾâni*^{meš}]*–ʾa*$_5$ *ú–šá–na–du š*[*îri*]^{MU} *man–ga lu–*^{s}*–tú ú–mal–lu–in–ni*
šârti^{MU} *im–lu–šú siss*[*ikti*]^{MU} *ib-tu–qu* ʾ[*uʾti*^{M}]^{U} [*i*]*l–qu–ú*
epir šêpê^{II}*–ʾa*$_5$ *iš–bu–šú man*[*–d*]*a–at la–ni–ʾa*$_5$ [*ú–man*]*–di–du*
ṣalmâ[*ni*^{meš}*–ʾa*$_5$ *lu šá* ^{iš}*bi*]*–nu lu šá* ^{iš}*ereni lu šá lipî lu šá dakî*
[*lu šá kuspi*] *lu šá iṭṭî lu šá ṭîṭi lu šá lîši*
[ṣalmâni^{meš} *m*]*u–š*[*ul*]*–lat p*[*a–n*]*i–*[*ʾ*]*a lu–u îpušû–ma*
[*kal–ba*] *lu–u ú–šá–ki–lu šaḫâ* MIN *iṣṣûr* [*šam*]*ê*^{e} MIN *nûn apsî* MIN
[*an–*]*nu–tú šú–nu an–nu–tú ṣalmâni*^{meš}*–šú–nu kîma šú–nu la izzâzu*^{zu} *ṣalmâni*^{meš}*–šú–nu*
[*ina*] *maḫar ilû–ti–ka rabî–tú a–qal–lu–šú–nu–ti*
[*ṣalmâni*]^{meš}*–ʾa*$_5$ *îpušû–ma ina sûn* ^{h}*pagri iš–ku–nu*
[MIN *ina*] *sa*(!)*–met dûri ip–ḫu–u ina bi–*ʾ*i šá dûri i–te–bu–û*
[MIN *ina ša*]*pal* ^{d}*kù–pu uš–ni–lu* MIN *ina šikâr*(?) ^{d}*šîbî*^{bi} *i*[*š*(?)*–k*]*u*(?)*–nu*
MIN *ina*[. . . . .]*kiš–kat–te–e ú*(?)*–ga–ri–*[*nu*(?)]
MIN *ina kibir nâri ki–lal–le–e ú–tam*[*–me–ru*]
MIN *ina ḫurri e–reb* ^{d}*šamši*^{ši} *ip–ḫu–u* MIN *ina bît* ^{d}*kù–pu šá ṣêri* [*iš–ku–nu*(?)]

34 MIN *ina utûn pa-ḫa-ru iš-ru-pu* MIN *ina utûn* ^{h}*sâbî* [*ú-šam-mu-u*(?)]
35 MIN *ina kan-ni* ^{h}*ṣâḫiti it-me-ru* MIN *ina la-ab-ti* [*iq-mu-u*(?)]
36 MIN *ina ti-nûr siparri iq-lu-u* MIN *ina ṣi-it* ^{d}*šamši*^{ši} [.....]
37 MIN *ina sûq erbîti ú-tam-me-ru* MIN *ina šapal* ^{d}*kù*[*-pu uš-ni-lu*(?)]
38 [MIN *ina* ^{kar}]^{pat}*pi-sa-an-nu mu-šar-di-i ina bûri iš-ku-nu-m*[*a*]
39 [*ana*] *kakkab šá-ma-mi ú-*[*paq-qi-du*(?)]
40 [MIN *ana bît*(?)] *šá iš-ru-pe-e ina bâbi ú-*[*še-ri-bu*(?)]
41 [MIN *a-na* ^{d}*gi*]*lgameš id-di-nu-ma* ^{nâr}*ḫu-bur ú*[*-še-bi-ru*]
42 MIN *ina* [*pi-q*]*a-a*[*n*(?)] *a-tu-di uš-*[*ni-lu*]
43 MIN *ûm 29*(!)[^{kam} *šá*] ^{ara}*ḫabi ašar te-šir-tú* ^{d}*a-nun-*[*na-ki .....*]
44 MIN *itti*(?)[*ma-aṣ*(?)]*-ṣa-ru ša*(?) *a-d*[*a*](?)*-an iškunu*(?)$^{n[u(?)]}$
45 MIN *ina šikâri*(?) *ṣa-*[.....]..[.....] *lemni* [.....]
46 MIN *ina tar-sip*[*-ti*(?) .....]
47 MIN *ina erṣetim*(?) [.....]

(Lücke von etwa 10 Zeilen)

(Rs.) 1 [.....]
2 ^{d}*nu*[*sku*(?) *mu-na*]*m*(?)*-mir uk*[*-li .....*]
3 ^{d}*gira šá* ^{d}*namtâr sukkal erṣet*[*im .....*]
4 ^{d}*šamaš šá kiš-pi ru-ḫe-e ru-se-e* [*up-šá*]*-ši*(*-i*) *lemnût*[*i .....*]
5 *ilu šarru kabtu u rubû* [.....]
6 *itti ili u* ⟨*ili u*⟩ *ištari ú-zi-nu-in-ni* [.....]
7 *ú-lam-me-nu-in-ni ina bîti* [....]. *ina sûqi* [.....]
8 *iš-ku-nu-nim-ma* ^{d}*šamaš ka-š*[*id*(?) *lem-ni u a-a-bi*(?)]
9 ^{d}*a-a um-ma la i-*[..]*-bat* ..[.....]
10 ^{d}*šamaš šá kaš-šá-pi-i̯a*$_5$ *kaš-šap-ti-i̯a*$_5$ *e-piš-i̯a*$_5$ *muš-te-*[*piš-ti-i̯a*$_5$]
11 *ra-ḫi-i̯a*$_5$ *ra-ḫi-ti-i̯a*$_5$ *kiš-pi-šú-nu ina* [*elî-šú-nu*]
12 *kîma gišpari lib-bal-kit-*[*ú-ma*]
13 *epšêti-šu-nu li-ba-ru-šú-nu-ti* ^{d}*šamaš ka-š*[*id lem-ni u a-a-bi*]
14 *kîma di-qa-ri* [*li-is-pu-uḫ-šú-nu-ti*]
15 *kîma ti-nûri qu-tur-šú-nu li-rim-*[*šú-nu-ti*]
16 *li-ḫu-lu li-zu-bu u lit-t*[*a-at-tu-ku*]
17 [*e*]*-piš-ta-šú-nu kîma mê*^{meš} *na-a-du ina* [*li-qí li-iq-ti*]
18 *šu-nu li-mu-tu-ma ana-ku lu-*[*ub-luṭ*]
19 *šu-nu li-ni-šu-ma ana-ku lu-*[*ud-nin*]
20 *šu-nu li-ik-ti-su-ma ana-ku lu-*[....]

21 *šu–nu li–iṣ–ṣab–tu–ma ana–ku lu–[up–pa–ṭir(?)]*
22 *ana qí–bi–ti–ka ṣir(!)–tú šá lâ innakaru^{ru} u an–ni–ka ki–nim [šá lâ innennû^{u}]*
23 *ana–ku $^{I\,d}$šamaš–šumu–ukîn mâr ili–šú ardu–ka lu–ub–luṭ lu–uš–[lim–ma]*
24 *nar–bi–ka lu–šá–pi dà–lí–lí–ka ana niši^{meš} rapšâti^{meš} [lud–lul]*
25 ^{d}*šamaš šur–bi a–ši–pu–tú šá apqal ilâni^{meš} i–pu–šú ^{d}nu–dím–[mud]*

---

26 inim–inim–ma ^{f}*kaššâptu šá kiš–pi ma–$^{?}$a–du–tû i–pu–šu*
27 *saḫârim–ma ṣa(?)–lu–ti šá ^{f}kaššâpti šá ru–ḫe–e i–pu–šu šu–pi–i*
28 *ar–ḫiš up–pu–uš*

---

29 *epuštašu lu ina ..[..]. lu ina ṣêri(?) qaqqaru tašabbit mê ellûti tattanadi^{di}*
30 ^{iš}*paššûru maḫar ^{d}šamaš tašakkan^{an} 3 kurummâti^{meš} 12–ta–a$_4$ akal kunâši tašakkan^{an}*
31 *niqnaq ^{šem}burâši tašakkan^{an} kurunnu tanaqqi^{qi} ḫu–lu–paq–qa ana maḫar ^{d}šamaš tašakkan^{an}*
32 LU(?) TE(?) KAL(?) GIŠ DA(?) LU(?)–*tú te–ṣe–en šikin(?) ṣalam ṭîṭi šikin(?) ṣalam ṭîṭ kibir nâri*
33 *ki–la–le–e šikin(?) ṣalam lipî šikin(?) ṣalam lipî(!) šikin ṣalam ba–šá–ri kuspi*
34 *šikin(?) ṣalam lîši šikin(?) ṣalam lîš ^{še}qê šikin(?) ṣalam lîš* ^{še}ṬU(?)[..].
35 *šikin(?) ṣalam ^{iš}bi–nu šikin(?) ṣalam ^{iš}ere–ni šikin(?) ṣalam iṭṭî šikin(?) ṣalam dakî*
36 *ṣalmâni^{meš} an–nu–ti ta–kàs–si–šú–nu–ti–ma gizillû*
37 *ina išât kibri–^{d}ít taqâdam(?)–ma ana libbi ḫulupaqqi tattanadî–ma*
38 *šiptu an[–ni–tú] 3–šú tamannu^{nu} kîma ib–taš–lu ina libbi mê^{meš} tu–na–aḫ–šú–nu–ti*
39 *šiptu [ṣalmâni^{meš}(?)–]šu–nu mê^{meš} 3–šú tamannu[^{nu}–ma] taqallû–šú–nu–ti ina ḫur–ba–tú ta–na–a[d–di–šú–nu–ti]*
40 [.....]. GA UD.DU–*i* ..[....].. *šiptu áš–ḫu–ut 2 3–šú tamannu^{nu}*
41 [*kiš–pi(?) pa*](?)–*áš–ru mamîtu* BAD *lâ iṭeḫḫu^{meš}–u*

---

42 [.....].. izi(?) bulug in–..[...]

Übersetzung

(Vs.) [a][Beschwörung. Šamaš! Dies sind Figuren meines Behexers und meiner Behexerin,]
[b][Figuren meines Zauberers und meiner Zauberin,]
[c][Figuren meines Behexers und meiner Hexe,]
[d][Figuren meines Spukmachers und meiner Spukmacherin,]
[1][Figuren meines K]läg[ers und meiner Klägerin,]
[2][Figuren meines] Verleumders [und meiner Verleumderin,]
[3][Figuren] meines Übeltäters [und meiner Übeltäterin,]
[4][die Zauberei, Hexerei, Spu]k, Machenschaft, Auflehnung, [Bosheit getan],
[5][die ungutes Unheil] hergewendet [und seine Herwendung veranlasst haben],
[6][die Übeltat getan] und Wirrsal (?) verkündet haben.
[7][Dies sind] sie; dies [sind ihre Figuren].
[8][Da sie selbst ni]cht herbeitreten, [habe ich hier] Figuren von ihnen,
[9][die] mir Zauberei, Hexerei, Sp[uk, böse Umtreibereien],
[10][Machenschaft, Auflehnung, Li]ebe, Widerwillen, Rechtsverdrehung, Mundschlag, [Stirnschlag (?)],
[11][Kehlabsch]neidung, Zornberuhigung, Gesichtsverdrehen, Strom[reinigung (?) . . . . .] . . . [. . . .],
[12][Verzw]eiflung (?)], Wahnsinn, Gotteshand, Göttin[nenhand],
[13][Gespen]ster[hand], Banneshand, Menschenhand, L[amaštu, Tochter An]us,
[14][oder (?) Sa]gḫulḫaza, (den Dämon,) der das Böse unterstützt, bereitet haben;
[15][mein Antlitz] (?) haben sie geschlagen, meinen Hals verdreht, meinen Mund gefesselt (?),
[16][meine Ohren (?)] gezupft, meine Brust gestossen, mein Inneres geschwächt,
[17]meine [Hände] gebunden, meine Kniee gebunden,
[18]meine ausschreitenden [Füsse] gefesselt, mein Rückgrat gekrümmt,
[19]meine [Sehnen] verkrampft (?), mich in meinem L[eibe] mit Lähmung und Schwäche erfüllt,
[20]mein Haar gerauft, meinen Gewa[ndsaum] abgeschnitten, mei[nen Speich]el genommen,
[21]die an meinen Füssen (klebende) Erde umgedreht, das Mass meiner Gestalt [geme]ssen

[22] Figur[en von mir aus Tama]risken– oder aus Zedernholz oder aus Hammeltalg oder aus Wachs
[23] [oder aus Trestern] oder aus Asphalt oder aus Lehm oder aus Teig,
[24] [Figuren, Eben]bilder meines An[tlit]zes, haben sie fürwahr gemacht, und dann
[25] [einem Hunde] zu fressen gegeben, einem Schwein (zu fressen gegeben), einem Vogel des [Himme]ls (zu fressen gegeben), einem Fisch der Wassertiefe (zu fressen gegeben);
[26] [di]es sind sie; dies sind ihre Figuren. Da sie selbst nicht herbeitreten, will ich ihre Figuren
[27] vor deiner grossen Göttlichkeit verbrennen.
[28] Sie haben [Figuren] von mir gemacht und dann in den Schoss einer Leiche gelegt;
[29] [(sie haben Figuren von mir gemacht und dann) in] einem Mauerwinkel (?) ([1]) fest verschlossen, an einem Mauerdurchgang dicht versteckt (?),
[30] [(sie haben Figuren von mir gemacht und dann) un]ter einer Fehlgeburt gebettet;
(sie haben Figuren von mir gemacht und dann) in das Bier (?) der Siebengottheit g[eleg]t (?);
[34] (sie haben Figuren von mir gemacht und dann) in [der Lade (?)] eines Handwerkers aufgestapelt (?);
[32] (sie haben Figuren von mir gemacht und dann) an der Böschung eines Doppelstromes versch[arrt];
[33] (sie haben Figuren von mir gemacht und dann) in einer Höhle des Westens dicht verschlossen;
(sie haben Figuren von mir gemacht und dann) in der Fehlgeburtsbehausung der Steppe [hingelegt (?)];
[34] (sie haben Figuren von mir gemacht und dann) im Brennofen eines Töpfers gebrannt;
(sie haben Figuren von mir gemacht und dann) im Brennofen eines Destillatörs [geröstet (?)];
[35] (sie haben Figuren von mir gemacht und dann) im Kruge eines Ölkelterers versteckt;
(sie haben Figuren von mir gemacht und dann) auf einem Feuerrost [gebraten (?)];
[36] (sie haben Figuren von mir gemacht und dann) in einem Kupferofen verbrannt;

([1]) Oder "Mauersims"?

(sie haben Figuren von mir gemacht und dann) bei Sonnenaufgang [.....];
[37] (sie haben Figuren von mir gemacht und dann) am Kreuzweg verscharrt;
(sie haben Figuren von mir gemacht und dann) unter einer Fehl- [geburt gebettet (?)];
[38] [(sie haben Figuren von mir gemacht und dann) in einer] lecken Tonlade in einem Brunnen niedergelegt und
[39] [einem] himmlischen Stern [überantwortet (?)];
[40] [(sie haben Figuren von mir gemacht und dann) in ein] Leprakranken[haus (?)] ins Tor [hineingebracht (?)];
[41] [(sie haben Figuren von mir gemacht und dann) dem (Totenrichter) Gi]lgameš übergeben und sie den Styx [hinüberfahren lassen];
[42] (sie haben Figuren von mir gemacht und dann) im [Mi]st (?) eines Wildschafbockes ge[bettet (?)];
[43] (sie haben Figuren von mir gemacht und dann) am 29. Tage [des] Monats Ab am Paradeplatz der (Unterweltsgötter, der) Anun- [naki, ...];
[44] (sie haben Figuren von mir gemacht und dann) bei [dem Wäch]ter (?) der festbestimmten Zeit (?) niedergelegt (?);
[45] (sie haben Figuren von mir gemacht und dann) in Bier (?) .. [.....] bösen[.....];
[46] (sie haben Figuren von mir gemacht und dann) in einer Schläge- [rei (?) .....];
[47] (sie haben Figuren von mir gemacht und dann) in der Erde [....

(Lücke von etwa 10 Zeilen)

(Rs.) [1] Gott[.....],
[2] Nu[sku (?), der die] Fin[sternis] erleuchtet [.....],
[3] Gira, der den Pestgott, den Marschall der Unterwelt [.....],
[4] Šamaš, der Zauberei, Hexerei, Spuk, böse [Machensch]aften [.....]:
[5] Gott, König, Vornehmen und Fürst [haben sie gegen mich aufgehetzt (?)],
[6] mit (Schutz)gott und (Schutz)göttin haben sie mich verfeindet [.....],
[7] haben mich übel behandelt, im Haus [.....] auf der Strasse [.....]
[8] haben sie gelegt und dadurch Šamaš, [der Böse und Feinde] fa[sst],
[9] (und) Aja, die Mutter ...[...]..[.....];

[10] Šamaš! Mögen meines Zauberers (und) meiner Zauberin, meines Behexers (und) meiner He[xe],
[11] meines Spukmachers (und) meiner Spukmacherin Zaubereien [über sie]
[12] wie ein Fangnetz kommen, [sodass]
[13] ihre (eignen) Werke sie fangen. Šamaš, der [Böse und Feinde] fasst,
[14] möge wie einen Topf [sie (in ihre Bestandteile) auflösen]!
[15] Wie (bei einem) Ofen möge ihr Rauch [sie] einhüllen!
[16] Mögen sie zertropfen, zerrinnen und zer[fliessen]!
[17] [Möge] ihr Werk [ein Ende nehmen] wie Wasser eines Schlauches durch [einen Guss]!
[18] Mögen sie sterben, ich aber [gesund werden]!
[19] Mögen sie schwach werden, ich aber [stark]!
[20] Mögen sie ....., ich aber [.....]!
[21] Mögen sie gepackt, ich aber [gelöst werden (?)]!
[22] Auf dein erhabenes Geheiss, das nicht geändert werden kann, und (auf) deine feste Zusage, [die nicht gewandelt werden kann],
[23] möge ich, Šamaš-šumu-ukîn, das Kind seines Gottes, dein Knecht, gesund und geheilt [werden, auf dass]
[24] ich deine Grösse offenbaren und deinen Lobpreis den weit verbreiteten Menschen [verkünden kann]!
[25] Šamaš! Mache gross die Besprechungskunst des weisesten der Götter, Nudim[muds]!

---

[26] Besprechung, um eine Zauberin, die viele Zaubereien getan hat,
[27] zu umstellen und die Streitsucht (?) der Zauberin, die Hexerei getan hat, offenbar werden zu lassen.
[28] Schnell ist es behandelt.

---

[29] Behandlung dabei: Entweder in ..[..]. oder in der Steppe (?) wirst du den Erdboden fegen. Weihwasser wirst du hinwerfen. [30] Einen Tisch wirst du vor Šamaš hinstellen, 3 (Opfer)verköstigungen, (bestehend aus) je 12 Emmerbroten, wirst du hinlegen. [31] Eine Räucherpfanne mit Pinienparfüm wirst du hinstellen, Starkbier spenden (und) einen Kessel vor Šamaš hinstellen; [32] ..... wirst du beladen. Ein Figurengebilde aus Lehm, ein Figurengebilde aus Lehm von der Böschung eines [33] Doppelstromes, ein Figurengebilde aus Hammeltalg, ein Figurengebilde aus Reinfett (?), ein Figurengebilde aus ..... von Sesamtrestern (?), [34] ein Figurengebilde aus (gewöhnlichem) Teig, ein Figurengebilde aus Erbsenteig, ein Figurengebilde aus ..[..]-Teig, [35] ein Figurengebilde aus Tamariskenholz,

ein Figurengebilde aus Zedernholz, ein Figurengebilde aus Asphalt, ein Figurengebilde aus Wachs: [36] diese Figuren wirst du binden und dann eine Fackel [37] an Schwefel(?)-Feuer anzünden (?) und in den Kessel hineinwerfen. Dann [38] wirst du di[ese] Beschwörung dreimal rhythmisch rezitieren. Sobald die (Figuren) kochen, wirst du sie in Wasser abkühlen. [39] Die Beschwörung "ihre [Figuren] (hat) das Wasser" wirst du dreimal rhythmisch rezitieren [und] sie [dann] verbrennen. Auf einem wüsten Platz wirst du [sie] hin[werfen]. [40] [. . . . .] . . . . . [. . . .] . .; die Beschwörung "ich habe heruntergezogen" dito (?) wirst du dreimal rhythmisch rezitieren: [41] [die Zaubereien sind gel]öst (?), der Bann ist gehemmt (?): sie werden sich nicht nahen!

(Unterschrift unklar).

Bemerkungen

(Vs.) Z. a ff. Zur provisorischen Ergänzung vgl. Stellen wie *Maqlû* I 73 ff. oder II 38 ff. (zitiert nach der Bearbeitung von G. Meier, AfO, Beiheft 2). Die Ergänzung ^{d}*šamaš* statt ^{d}*nusku* aufgrund von Rs. 10. 13. 25. 30.

Z. 4. Hier ḪI.GAR wie öfter für phon. *bar-tum* (z. B. *Maqlû* I 89) oder *bar-tu* (z. B. KAR 80, Vs. 29).

Z. 5. Ergänzt nach Stellen wie King, *Magic*, Nr. 7, 53 und M (d. i. *Maqlû*) I 92. Man erwartet *iṣ-ḫu-ru-*[*nim*]. Warum *ra?*

Z. 6. Ergänzung fraglich; hinter *iq-bu-u* scheint *a*(?)[*-m*]*at*(?) SA.TUR. LÁ-*tú* zu stehen. SA.TUR ist eine Art "Netz", akkadisch als "Verwirrung" (*têšû*) bezeichnet. Das zugefügte LÁ würde nicht viel Unterschied machen; aber es bleibt sehr fraglich, ob SA.TUR.LÁ auch für das Abstraktum *ešîtu* gebraucht werden konnte. Vgl. SAI 1966 und K 4241, Z. 3 (bei Meissner, *Suppl.*, Aut., S. 11).

Z. 7. Ergänzung nach M (= *Maqlû*) I 93 sowie bei uns Vs., Z. 26.

Z. 8. Ergänzung nach M I 94. — Zur Übersetzung von *našâku* mit "hier haben", wörtlich "ein Aufgenommenhabender sein" vgl. ZA 31, S. 277 ff.

Z. 9. Ergänzung nach M I 88.

Z. 10. Nach M I 89 wird man, den Raumverhältnissen Rechnung tragend, am besten ergänzen: [*ip-ša* ḪI.GAR (s. Z. 4) *a-mat* ḪUL KI.ÁG.]GA. Eine Anzahl der hier aufgezählten Übelstände, die die Zauberei bewirkt hat, finden wir in M nicht genannt, wohl aber in BRLM IV, Nr. 19 und 20 (s. Verf., "*Besprechungskunst und Astrologie*" *in Babylonien* in AfO XIV, Heft 5/6). Auffallend ist, dass hier wie in M "Liebe" als Zauberei, die schadet, aufgefasst ist: man hat wohl an betörende Leidenschaft zu denken. "Liebe des Mannes zum Weibe", "Liebe des Weibes zum Manne" und "Liebe des Mannes zum Manne" BRLM IV, Nr. 20, 5–7. ḪUL.GIG mit *zi'îru* erklärt BRLM IV 20, 66 (zu Z. 22). — DI.BAL. besser DI.BAL.A: M I 90 u. ö.; BRLM IV 20, Z. 2 und 55, wo es mit *nabalkut dîni* erklärt wird. Es ist aber wahrscheinlich, dass alle diese "Fachausdrücke" einfach als Lehnwörter aus dem Sumerischen gelesen wurden: wir haben das hier durchgeführt; auch

"Liebe" und "Widerwillen" könnte man *ki'aggú* und *ḫulgiggu* (oder *ḫulkikku*) lesen. — Zu KA.DIB.BI.[DA] und zu ergänzendem [SAG.KI.DIB.BA] s. m. Bem. zu BRLM IV 20, Z. 43 f.

Z. 11. Zu ZI.TAR(= KUR_5). RU.DA.A. (akkad. *nikis napišti*) s. Bem. zu BRLM IV 20, Z. 9, zu ŠÚR (nicht KÚŠ). ḪUN.GA ebd. zu Z. 13. — Zu IGI.NIGIN.NA ebd. zu Z. 10; auch dieses scheint ein Übel zu sein; es begegnet in akkadischem Gewande KAR 80, Z. 1 (übersetzt von Ebeling MVAG 1918, 2, S. 27 ff.): *šumma amêlu qaqqad-su iṣṣabat-su pa-nu-u-šú issaḫḫaru*^{meš}-[*šú*] "wenn bei einem Menschen sein Kopf ihm gepackt ist und sein Antlitz sich [ihm] verdreht". In BRLM IV 20 folgt darauf (Z. 11) ^{d}íd-kù-ga (s. Bem. zur Stelle), bei uns ^{d}*íd*-GUR.I [. .]. Es ist wohl nicht zu gewagt, eine Verschreibung oder Verlesung anzunehmen: DA statt GUR und KÙ statt I; das erste in der Lücke zu ergänzende Zeichen wäre dann GA. Sollte sich diese Vermutung durch eine Kollation bestätigen, so wäre nach BRLM IV 20 (s. Bem. zur Stelle) an Prüfungen durch ein Ordal zu denken. Zwar kommt das für einen König nicht in Frage; aber darauf kommt es dem Formular nicht an: spricht es doch sogar davon, dass dem Behexten "Gott, König, Vornehmer und Fürst" abhold geworden sind (Rs. 5)!

Z. 12. Ergänzt nach Stellen wie *Assurb.* (Streck, Ep. α 1 (S. 312): "Teumman sagte *ina mi-qit ṭe-e-me* (in einem Anfall von Verzweiflung) zu seinem Sohn: 'schiess den Bogen ab'"! Das folgende *šinît ṭêmi* entspricht dem *ša-ni-e ṭè-mu* (Var. *ṭè-e-me*) in M I 91.

Zu "Gotteshand" usw. s. auch Bem. zu BRLM IV 20, Z. 32; ferner M II 59 ff., wo auch ŠU.DINGIR.RA, ŠU.DINGIR.INNANA, ŠU.GEDIM.MA, ŠU.[NAM. ERÉM.MA] und ŠU.NAM.LÚ. ULÙ.LU (1) nach einander begegnen; dann folgt, wie bei uns z. T. zu ergänzen: *la-maš-tu ṣeḫertu*^{tú} *mârat* ^{d}*a-*[*nim*] (Z. 61) und SAG.ḪUL.ḪA.ZA *mu-kil rêš lemuttim* (Z. 62).

Z. 13. Zeilenende nach M I 61 wohl gesichert, wenn auch die Spuren der Edition schwer zu deuten sind.

Z. 14. Vgl. Bem. zu Z. 12. Es ist nicht zu erkennen, ob ḪA nur in der Kopie fehlt oder auch im Original. Im Gegensatz zu *mukîl rêš damiqti* "der dem Gutem aufhilft" (vgl. Ungnad, *Bab. Briefe*, S. 312) wird *mukîl rêš lemutti* heissen: "der dem Bösen aufhilft" oder es "unterstützt".

Z. 15. Ergänzung unsicher; *labâtu* wird gewiss für *lapâtu* stehen. Grundsätzlich sei bemerkt, dass es nicht richtig ist, MU immer mit *ša*$_5$ wiederzugeben. "Mein Hals" heisst im Sumerischen gú-mu und wird in dieser Form ins Akkadische übernommen; es ist aber grammatisch unmöglich, dies mit *kišâdi-ša*$_5$ zu umschreiben, da "mein(en) Hals" phonetisch immer *ki-ša-di* heisst. Man hat sich die Schreibung mit MU angewöhnt teils wegen der sumerischen Vorlagen, teils um einen graphischen Unterschied zwischen "Hals" und "mein(en) Hals" zu machen. Als das Akkadische nur noch eine Gelehrtensprache war, sprach man sowohl blosses "Hals" als auch "mein(en) Hals" *kišâd* aus (genauer, wie griechische Umschriften lehren: *khišâd*). Wir beobachten denselben Vorgang im Syrischen, wo man bei der Festsetzung der Schreibung zwar "mein Recht" noch *dîni* sprach, später aber das *-i* verschluckte und *dîni* nur *dîn* aussprach; vgl. meine *Syr. Gramm.* § 21^{b}.

(1) ZA 45, 198.

Man muss daher bei der Umschrift des MU die grammatische Form berücksichtigen und das MU unter Umständen nur andeuten, aber nicht regelmässig mit *ʾa*$_5$ umschreiben.

Zu *kišâdi utarriru* vgl. M I 97. Dagegen ist *ubbiṭu* unsicher. Kopie etwa *úr-bi-ṭu*, was unmöglich richtig ist.

Z. 16. Die Ergänzung *uznâʾa* ist unsicher, KAR 80, Z. 33 hat *me-lam-me-ʾa*$_5$; ich denke an Stellen wie *uznáᴵᴵ-šú i-šad-dad* "er zieht ihn (den König) an den Ohren" Thureau-Dangin, *Rit.* S. 154, Z. 420. Vgl. im übrigen M I 98 f.; KAR 80, Z. 32. Man wird daher auch M I 99 besser [*lìb-bi*^{MU}] als [*a-ḫi-ʾa*$_5$] zu ergänzen haben.

Z. 17. Vgl. M I 101; das zweimalige *iksú* bei uns ist unschön; die Ergänzung des ersten Substantivs beruht auf dem Parallelismus mit Z. 18.

Z. 18. Vgl. *šêpêʾa al-la-ka-a-ti* M II 33. Zum Zeilenende vgl. M. I 98 und KAR 80, Z. 31.

Z. 19. Zu *ú-šá-na-du*, der Form nach ein hier unverständliches Präsens, könnte man auf DI.DI = *ša-na-du* (Deimel 457, 78 h) und ŠU.TAG.TAG = *šu-ta-nu-du* TU 37, Rs. II 18 verweisen. Eine Gelenkkrankeit SA.AD.DIR = *ša-na-du* finden wir CT 19, 3, Kol. II 18, wozu BE (uri$_4$) = *ša-an-na-du* gehören dürfte. — Zum Zeilenende vgl. M I 101 und Schollmeyer, ZA 32, S. 77.

Z. 20. Vgl. M I 132 f.

Z. 21. Vgl. M I 133. — Zur zweiten Hälfte der Zeile vgl. ausser King, *Magic*, Nr. 12, 55 (*man-da-ti*^{MU}) CT 17, 15, Z. 21: *a-me-lu šuma-a-ti mu-di-id* "vermesse jenen Menschen".

Z. 22 f. Vgl. M IV 39–41.

Z. 24. Aufgrund unserer Stelle erweist sich die Ergänzung M IV 42 *muš-[šu-lat] pa-ni-ʾa* als richtig. Vgl. auch *7 muš-šu-la-ti* "7 Ebenbilder": KAR 90, Z. 6.

Z. 25. Ähnlich M IV 43 f. Myhrman (UMBS I 1), Nr. 13, 21 ff. bietet ungekürzt: *kalbu lu-ú ú-šá-k[il-lu] šaḫâ lu-ú ú-šá-k[il-lu] iṣṣûru lu-ú ú-šá-k[il-lu] núnu lu-ú ú-šá-k[il-lu]*. Bei uns bedeutet MIN: *lu-ú ú-šá-ki-lu*.

Z. 26. Vgl. Z. 7 f.

Z. 28. Vgl. M IV 30.

Z. 29. MIN bedeutet: *ṣalmâniᵐᵉš-ʾa*$_5$ *ipušú-ma*. — Zu *samêt dûri* als Stelle, wo man Zauberfiguren "begräbt", vgl. Kunstmann, *Gebetsbeschwörung*, S. 79 f. — Zur zweiten Hälfte der Zeile vgl. M IV 35. Unklar ist mir *i-te-bu-ú*, das wohl zu *ebû* "dicht" gehört, das ich aber als Verb in diesem Zusammenhange nicht nachweisen kann.

Z. 30. Zu *kûpu* (wohl besser als *kúbu*) vgl. Zimmern, ZA 35, S. 180, Anm. 1. Dass auch ^{d}*kù-pu* nichts anderes bedeutet, zeigt besonders klar UMBS I 2, Nr. 113, Kol. III 13, wo im Vergleich mit CT 23, 10, Z. 16 natürlich zu lesen ist: (*ki-ma*) ^{d}*kù-pu la i-ni-qu šizib ummi-[šu]* "wie eine Fehlgeburt, die Milch ihrer Mutter nicht sog". Z. 37 scheint unsere Zeile zu wiederholen. Danach ist [*ina* K]I.TA ergänzt.

Mit BI ^{d}VII-*bi* kann ich nichts anfangen. Was hat "Bier" mit den Plejaden zu schaffen? Liegt Verwechslung von *sîbu* mit *sêbû* "Schankwirt" vor?

Z. 31. Zu *garânu* vgl. u. a. Hamm.-Kod. III 21. Unsere Stelle ist paläographisch zu unsicher, als dass sie eine Erklärung zuliesse.

Z. 32. KI.A ^{d}ÍD ist immer noch nicht klar, wenn auch die Lesung *kibri-^{d}ít* (arab. *kibrît*, hebr. *gophrîth*) als "Schwefel" etwas Bestechendes hat. (s. Eilers, *Arch. f. Gesch. d. Med.*, Bd. 26, S. 321). Aber wie erklärt sich hier "doppelt"? M. E. kann doch nur gemeint sein, dass zwei Ströme zusammenfliessen. Vom "Stromeck" wird das *kibru* genommen. Dass "Stromböschung" auch der Name einer Pflanze (1) ist, wie Frank in ZA 20, S. 434 f. vorgeschlagen hat, darf man doch kaum bezweifeln. An unserer Stelle scheint die ursprüngliche Bedeutung "Uferböschung" vorzuliegen: es ist jedenfalls eine Lokalität; vgl. auch Rs. 32, wo "Lehm vom *kibir nâri kilallê*" erwähnt wird.

Z. 33. Dachte man sich die "Fehlgeburten" als Dämonen in einer "Steppenbehausung" wohnhaft? Gibt es Parallelen zu unserer Stelle?

Z. 34. Die Ergänzung des Verbs am Ende dieser und der f. Zeile ist nur provisorisch.

Z. 35. Vgl. M IV 26. Nach dieser Stelle und *Šurpu* VIII 58 dürften *utûnu, lâbtu, tinûru* und *kinûnu* verwandte Begriffe sein, also *lâbtu* nicht "Flamme", sonders eher "Feuerrost", "grill".

Z. 36. ZAB als phonetisches *nûr* auch Rs. 15.

Z. 37. "Vierweg" i. S. v. "Kreuzweg" auch sonst als unheimlicher Ort wie noch heutzutage. — Zum Zeilenende vgl. Z. 30; hier aber vielleicht ein anderes Verb.

Langdon bietet in seiner Umschrift als Z. 37: MIN *ina e-reb* ^{d}*šamši iq-lu-u* MIN *ina e-reb qabal* (?) [. . . .]. Diese Zeile ist aber in der Kopie nicht vorhanden und auch nicht gezählt. Wir haben sie deshalb nicht in den Text gesetzt und überlassen es einer späteren Kollation, den Sachverhalt zu klären.

Z. 38. Eine *mušardû*-Lade ist wörtlich eine "fliessen machende", also wohl "lecke". Die Figuren werden deshalb in eine lecke Lade gelegt, damit das Wasser allmählich eindringt und sie unter langen Qualen ersäuft.

Z. 39. Es sieht so aus, als ob mit dieser Zeile kein neuer Abschnitt beginnt, sondern als ob sie noch zur vorhergehenden gehört. Jedenfalls sind die Schriftzeichen sehr weitläufig geschrieben. Eine sichere Ergänzung kann ich nicht geben, zumal mir der Zusammenhang von "Brunnen" und "Gestirn" nicht erklärlich ist.

Z. 40. Hier bezeichnet wohl *ša-išrupê*, wofür auch *šu-ut-išrupê* gelesen werden kann, "die (Person) der *išrupû*-Krankheit", gewiss der Lepra, also den Leprakranken. Wenn hier von einem Tor die Rede ist, so darf man vielleicht annehmen, dass die Babylonier Leprakrankenhäuser gekannt haben. Die Lesung *iš-ru-pe-e* (nicht *iš-šup-pe-e*) wird durch die Schreibung *is-ri-ba* HABL 1105, Rs. 12 gefordert. Die gewöhnliche Schreibung, bes. in den Kudurru-Urkunden, ist *iš-ru-ba-a* mit *b*.

Z. 41. Für Gilgameš als Richter in der Unterwelt (*daiân* ^{d}*anunnaki*) s. bes. Haupt, *Nimr.*, Nr. 53, Z. 1 (Jensen, KB VI 1, S. 266; Dupl. KAR 227,

(1) So steht auch bei uns Rs. 37 "Feuer von KI.A.ÍD" in derselben Weise, wie anderwärts "Feuer von *ašâgu*-Baum (= Wegedorn)" steht (z. B. KAR 234, Rs. 4; 267, Vs. 33). Das spricht dafür, dass *kibir-nâri* ebenso eine Pflanze ist wie *ašâgu*.

Kol. II, Z. 7 ff.) und Ebeling, *Tod und Leben*, S. 122 A; für den babylonischen Styx (*nâr ḫu-bur*) s. bes. Ebeling, BBK I 1, S. 18 ff. Der Name des assyrischen Monats *Ḫubur* hängt wohl damit zusammen, da er in die dunkelste Jahreszeit fällt (*Kislîm*). Vgl. auch M IV 54.

Z. 42. Ergänzung sehr unsicher. Wenn man Z. 41 mit 43 vergleicht, so erwartet man hier eher etwas mit der Unterwelt zusammenhängendes. Ich wüsste aber nicht, was der *atûdu* damit zu tun haben könnte.

Z. 43. Dass es sich um den 29. Ab handelt, zeigt KAR 184, Rs. (!), Z. 28. Dieser Stelle zufolge (vgl. Ebeling, *Tod und Leben*, S. 85) werden am 29. Ab die Totengeister "in Ordnung gebracht": *e-nu-ma eṭemmu ul-teš-še-ru*. Deshalb heisst die Stelle, wo die Anunnaki, die Richter der Unterwelt, die Toten "in Ordnung bringen" oder (mit Ebeling) "mustern", die "Musterstätte", was wir etwa mit "Paradeplatz" wiedergeben können. Augenscheinlich mussten die Toten jedes Jahr an diesem Tage Rechenschaft über ihr Treiben ablegen; denn sie waren ja nicht tot in unserem Sinne, sondern wirkten als "Gespenster" guter, meist aber böser Art. Die Vorbereitungen für diese Musterung begannen wohl schon am 26. Ab: das lehrt die Hemerologie KAR 178, Rs. 6 v. l., Z. 34 ff., wo von der Anfertigung der Figur des verstorbenen Vaters die Rede ist, die — wie wir ergänzen können: zur Totenparade — über den Styx fahren soll (Z. 51: *nâr ḫu-bur li-bir*). Wenn KAR 184, Rs. (!), Z. 23 der 29. Ab als Tag der Anfertigung einer Figur des den Kranken quälenden Totengeistes des Vaters oder der Mutter genannt und dann gesagt wird, dass die Figuren 3 Tage bis zum 29. zu Häupten des Kranken stehen sollen, so liegt sicher ein Schreibfehler vor: die Anfertigung muss in Übereinstimmung mit der Hemerologie am 26. Ab erfolgen, wie bereits Ebeling (S. 80) erkannt hat.

Z. 44. Alles unsicher; wenig gefällt mir *a-da-an* ohne Endung.

(Rs.) Z. 2. Ich möchte statt ^{d}GIŠ[. . .] das ähnliche ^{d}PA[+KU] lesen, zumal Nusku auch sonst als "Erleuchter der Finsternis" bezeichnet wird; vgl. K 58, Z. 39: ^{d}*nusku mu-nam-mir uk-li*; da aber auch andere Götter als "Erleuchter der Finsternis" gepriesen werden, ist Sicherheit nicht zu erlangen. Vgl. auch Tallqvist, *Akkad. Götterepitheta*, S. 140 unter *namâru* II 1.

Z. 3. Welche Beziehungen der Feuergott Gira (^{d}GIŠ.BAR) zu dem *sukkallu* der Unterwelt (s. Tallqvist, a. a. O., S. 147) Namtar hat, ist nicht klar.

Z. 4. Vor ḪUL gibt Langdon *ši*, was unter Annahme eines Fehlers zu [*up-ša-*]*ši*(*-i*) ergänzt werden könnte. Da das Zeichen schraffiert ist, wäre es wohl nach Vs. 4 auch möglich, hinter *ru-še-e* [*ip-ša* ḪI.GAR *a-mat*] *lemutti* zu ergänzen. Nur eine Kollation kann das entscheiden.

Z. 5. Ähnlich M I 109; vgl. VII 17. Doch wird man bei uns wegen der f. Z. kaum *it-ti-ia ú-za-an-nu-ú* ergänzen dürfen, obwohl ja derartige ästhetische Mängel auch sonst begegnen; vgl. Vs. 17.

Z. 6 ist AN *u* zweimal geschrieben.

Z. 7. Die Ergänzung ist schwierig: dsgl. Z. 8 und 9; die Ergänzung in Z. 8 provisorisch nach Rs. 13 (aber unschön).

Z. 11 f. Vgl. M III 73 und 125.

Z. 13. Vgl. M VII 16 (Var.): *ep-še-tu-šú-nu li-ba-ru*, wo man das Suffix vermisst.

Z. 14. Vgl. M III 172 f., wonach wir das Verb ergänzt haben.

Z. 15. Ähnlich M III 170 f.

Z. 16. Vgl. M II 147.

Z. 17. Sehr ähnlich M I 118.

Z. 18 f.; s. M II 93. 96.

Z. 20 f Ergänzung nach M nicht möglich. Das Verb. *li-ik-ti-su* kann jedenfalls nicht mit Langdon von *kasú* mit passiver Bedeutung (!) abgeleitet werden. Am nächsten liegt eine Ableitung von *g/k/qâsu*, das mir unbekannt ist Es ist kaum anzunehmen, dass *ti* für *kas* oder *kás* verlesen ist. Kollation erwünscht.

Z. 22. Die Kopie bietet statt *ṣir-tú* AN-*u-tú*, was hier nicht *ilu-u-tú* gelesen werden kann, da das allen Gesetzen der Syntax widerspräche. Ich nehme an, dass AN-*u* für *ṣir* verschrieben oder verlesen ist. Vgl. auch M I 120 f., wonach unsere Zeile ergänzt werden kann.

Z. 23. Ende ergänzt nach Stellen wie M II 99.

Z. 24. Ende ergänzt nach Stellen wie King, *Magic*, Nr. 2, 41; 22, 67.

Z. 25. Nudimmud-Ea ist der eigentliche Beschwörungsgott. Wir haben wohl anzunehmen, dass der Priester die bekannte sumerische Szene, in der Ea seinen Sohn Marduk zu dem Kranken schickt, im Anschluss an unsere Tafel rezitierte. Leider ist der Folgeweiser unleserlich.

Z. 26. Über i n i m - i n i m - m a s. m. Bem. in AfO XIV, Heft 5/6. Unser Text ist ein formvollendetes i n i m - i n i m - m a , bestehend aus der *šiptu* und der Z. 29 folgenden *epuštu*.

Z. 27. Zu *saḫâru*, das oft von den Hexen gebraucht wird und etwa "umgarnen" (eig. "umstellen") bedeutet, vgl. *sâḫiru* und *sâḫirtu* als Namen des Zauberers und der Zauberin M I 77 u. ö.

Die Lesung *ṣa-lu-ti* scheint nach Langdon sehr unsicher zu sein; *ṣa-lu-ú-ta* i. S. v. "Streitsucht" auch CT 15, 34, Z. 23.

Z. 28. Was bedeutet dieser Satz sachlich?

Z. 29. Zur Lesung von KAK.KAK.BI als *e-pu-uš-ta-šú* s. BRLM IV, Nr. 32, 4.

Z. 29. Die richtige Lesung von KI SAR als *qaqqaru tašabbit* schon bei Zimmern, *Rit.*, S. 224. Es ist mir aber nicht möglich herauszubekommen, ob hier Instrumente zum Fegen genannt sind oder, was das sehr zweifelhafte *ṣêri* befürworten würde, Lokalitäten, etwa *lu ina bî[ti] lu ina ṣêri* (?) "im Hause oder draussen". Kollation notwendig!

Statt *mê ellûti* könnte man auch als Lehnwort a - k ù - g a = *akugú* lesen.

Z. 31. Das *ḫulupaqqu*-Gefäss spielt auch in M IX 9. 14. 22 eine Rolle. Die Stellen sind aber leider arg zerstört. Das Ideogramm dieses Gefässes ist (dug) n í g - t a b - t u r - r a "kleines *nasrapu*"; vgl. Deimel 597, 162, wohl "kleiner Kocher", also eine Art "Kessel". Es begegnet auch KAR 132, Kol. III 17 und, von Langdon verlesen, bei uns Rs. 37, wo Langdon PA statt TAB las.

Z. 32. Der Anfang ist mir rätselhaft. Es sollen wohl irgendwelche Dinge auf das *ḫulupaqqu* aufgeladen werden.

Sonderbar ist es, dass hier und in den folgenden Zeilen, wo klar von den angefertigten Figuren die Rede ist, statt NU "Figur" stets GAR.NU gesagt wird. Einen wesentlichen Unterschied sehe ich nicht. Da GAR an sich auch *šiknu* "Machwerk" bedeutet und dieses, wie bereits bei Delitzsch, HWB, S. 659 gebucht, mit *ṣalmu* wechselt, so wird man GAR.NU mit *šikin ṣalmi* "Figurengebilde" umschreiben dürfen. In den bekannten Zeichenlisten ist GAR = *šiknu* nicht zu finden; aber es steht nicht nur V R 60, Kol. I 14, sondern auch I R 44, Z. 72 in diesem Sinne. Hier möchten wir auf ein Manco der assyriologischen Hilfsmittel hinweisen, durch dessen Beseitigung man sich verdient machen könnte: weder bei Brünnow noch bei Meissner noch bei Deimel noch bei Howardy sind eigentliche Ideogramme gekennzeichnet. Eine Liste der belegbaren Ideogramme ist ein dringendes Bedürfnis. Eine solche Liste dürfte nur diejenigen Zeichen und Zeichenverbindungen enthalten, die in akkadischen Texten zu belegen und akkadisch zu lesen sind. Sonst besteht leicht die Gefahr, dass ein wenig erfahrener Assyriologe sich aus den genannten Werken irgend ein ihm passend erscheinendes Wort heraussucht, das lediglich der Sammeltätigkeit der babylonischen Glossatoren seine Aufnahme verdankt. Lesungen wie A = *abu* "Vater" gehören nicht in eine Ideogramm-Liste, da sie nie als Ideogramme vorkommen, sondern sumerisch sind, ebensowenig wie A = *takšû* "Drilling" oder = *ma'adûti* "Vielzahl" oder = *raḫâṣu* "überschwemmen". Für A bleiben überhaupt nur drei ideographische Lesungen übrig: *aplu* "Erbe", *mû* "Wasser" und *nâru* "Kind", da A = *ammatu* (ZDMG 67, S. 144) auf einem Irrtum beruht.

Zu *kibir nâri* vgl. Bem. zu Vs. 32.

Z. 33. Die zweimalige Erwähnung einer Figur aus *lipû* ist wohl ein Versehen. Da wir entsprechend den zwölf Broten in Rs. 30 auch zwölf Figuren erwarten, ist NI.LU vielleicht in NI.NUN = *ḫêmetu* "Reinfett" (nicht "Butter"; s. Thureau-Dangin, RA 17, S. 27, Anm. 1 und S. 29: NI.NUN *mîri* "Reinfett eines Jungstieres") zu emendieren.

Was *ba-šá-ri* bedeutet, vermag ich nicht zu sagen; keinesfalls "Fleisch", wie Langdon übersetzt. Ebensowenig ist das Folgende "baked bread and sesam", sondern gewiss GAB.ŠE (!).GIŠ.NI, das nach Meissner, MAOG I 2, S. 22 (zu Z. 228) *kupsu* oder *kuspu* zu lesen ist. Es kann sich hier auch nicht um drei Figuren handeln, wie L. will, da sonst GAR.NU wiederholt sein müsste.

Z. 34. ŠE.GU ist jedenfalls eine Feldfrucht und ^{še}*qû* zu lesen. Es bedeutet wohl "Bohnen". Material bei Deimel 559, 5 b.

Die am Zeilenende genannte Feldfrucht kann ich weder lesen noch deuten.

Z. 35. Zu GAB.LÀL = *dakû* s. ZA, N. F. IX, S. 268; XI, S. 172 (aus unveröffentlichtem Text).

Z. 37. Dieser in Ritualen öfter begegnende Passus wird z. B. IV R 55, Nr. 2, Vs. 17 geschrieben: *(gizillû) ina* NE KI.A ^{d}ÍD *ta-qad-ma* "du wirst (eine Fackel) an einem Feuer von «Flussböschung» (oder: Schwefel?; s. Bem. zu Vs. 32) anzünden" oder BRLM IV, Nr. 6, 16: *gizillû i-qa-da-ma* "er wird die Fackel anzünden"; vgl. auch TU 12, Nr. 41, Vs. 30 u. a. Unser Text bietet statt *ta-qad-ma* schraffiertes A-*ma*. Da A unmöglich Ideogramm für *qâdu* sein kann, ist die Edition wohl unzuverlässig. Ein "Ideogramm"

für *qádu* ist mir sonst nicht bekannt. UD.DU und UR (Deimel 381, 251 b' und 575, 16) sind sumerisch und noch dazu höchst fraglich.

Gegen die Kopie ist hinter *libbi* NÍG.TAB(!).TUR.RA = *ḫulupaqqu* zu lesen; s. Bem. zu Rs. 31.

Z. 38. Wenn die Figuren kochen, werden einige von ihnen (wie die aus Wachs und Teig) nicht gerade mehr ansehnlich gewesen sein! Auch das "Abkühlen" (wörtlich "zur Ruhe bringen") in Wasser wird kaum zur Verschönerung der Figuren beigetragen haben. Vielleicht war es sogar Absicht, dass man die Figuren schon bei dieser Prozedur verdarb.

Z. 39. Es scheint sich um eine *šiptu* zu handeln, die begann: "ihre Figuren (habe ich) mit Wasser (übergossen o. ä.)". Eine solche ist mir nicht bekannt.

Nach der Wasserbehandlung werden die Figuren endgültig verbrannt.

Z. 40. Der Anfang ist leider ganz unklar. Es wird dann noch eine *šiptu* rezitiert, die ebenfalls unbekannt ist. Langdon liest ÁŠ-ḪU ("Titel of a well known(!) incantation") und weiter *umâm(!) šanâm* "on the second day". Aber man vermisst bei letzterem die Ordinalbezeichnung -kam hinter der Zahl 2. Was bedeutet in diesem Falle "well known"? Mit ÁŠ beginnt zwar die *šiptu* áš-ḫul gal$_5$-lá-dím "ein böser Fluch (ist) wie ein Teufel (dem Menschen) geworden" (*Šurpu* V, Z. 1 = IV R 7; Myhrman, UMBS I 1, Nr. 13, 54). Aber ḪU ist nicht ḪUL. Ausserdem spricht das Fehlen des -kam dafür, dass wir *áš-ḫu-uṭ* zusammenzufassen haben. "Ich zog aus" bezieht sich vielleicht auf das Ausziehen der Kleider des Kranken. Oder ist an das Abziehen des Fells eines Sühnzickleins zu denken wie etwa IV R 28*, Nr. 3, Vs. 22: *uníqu mašak-šá áš-ḫu-uṭ*? Ist etwa die 2 als MIN i. S. eines Abkürzungszeichens zu fassen? Denn dass dem Priester die Wahl gelassen wurde, ob er eine Beschwörung zweimal oder dreimal rezitieren wollte, ist eine immerhin bedenkliche Annahme.

Z. 41 macht noch Schwierigkeiten. Langdons Lesung *mamitu* (d. i. NAM.ERÉM.MA) *mušmîtatu* (d. i. BAD) "(may) the death dealing Mamit (not come nigh)" scheitert schon an dem Plural des Verbs. Vermuten möchte man, dass in MIT oder BAD ein Verb steckt, das dem allerdings auch unsicheren *pašru* parallel geht. Ist etwa BAD für TAR verlesen? Dann könnte man lesen: *mamîtu parsat* "der Bann ist gehemmt". Der Plural des Verbs würde sich dann auf Zaubereien und Bann beziehen. Man wird indes noch abwarten müssen, ob nicht ähnliche Texte den Schlüssel für das Verständnis unserer Zeile bringen.

Z. 41. Wahrscheinlich handelt es sich um eine sumerische Beschwörung, die der Mašmašu rezitieren muss, nachdem der König die akkadische unserer Tafel hergesagt hat. Mit den kümmerlichen Resten ist kaum etwas anzufangen.

Mitraššil Uruuanaššel

Johannes Friedrich – Leipzig

In überzeugender Darlegung hat jüngst A. Ungnad in OLZ 1943, Sp. 193-201 die angeblichen Erwähnungen des Mitra und Ahuramazdāh in assyrischen Keilschrifttexten, an die auch ich früher geglaubt hatte, als Irrtum erwiesen. Ein tückischer Zufall aber fügt es, dass er selbst in einer nebensächlichen Anmerkung dieses Aufsatzes (Sp. 193, Anm. 4) einen ähnlichen seit Jahrzehnten spukenden Irrtum weiter fortschleppt, die Meinung, dass in den Götternamen DINGIR^{MEŠ} *Mitraššil* DINGIR^{MEŠ} *Uruuanaššel* der akkadischen Verträge des Hethiterkönigs Šuppiluliuma mit seinem Vasallen Mattiwaza von Mitanni ([1]) Göttergruppen in der Kasusform des Komitativs gemeint seien und dass man übersetzen müsse " die Götter um und mit Mitra, die Götter um und mit Varuna ". Ohne mich in die Flut von Literatur zu vertiefen, die diese indischen Götternamen und auch ihre merkwürdigen Endungen hervorgerufen haben, halte ich es doch für angebracht, das Kernproblem in seinen wichtigsten Vertretern hier nochmals zur Sprache zu bringen.

Als Hugo Winckler in MDOG 35 (1907) S. 51 die erste Mitteilung über die Tatsache machte, dass in zwei Verträgen zwischen Šuppiluliuma und Mattiwaza die arischen Götter DINGIR^{MEŠ} *Mi-it-ra-aš-ši-il* ([2]) DINGIR^{MEŠ} *Ú-ru-ua-na-aš-ši-el* ^{d}*In-dar* DINGIR^{MEŠ} *Na-ša-a[t-ti-ia-a]n-na* (so KBo I 1 Rs. 55f.) bezw. DINGIR^{MEŠ} *Mi-it-ra-aš-ši-il* DINGIR^{MEŠ} *A-ru-na-aš-ši-il* ^{d}*In-da-ra* DINGIR^{MEŠ} *Na-ša-at-ti-ia-an-na* (so KBo I 3 Rs. 24) genannt würden, be-

([1]) In zwei Fassungen erhalten ; das Hauptexemplar der einen ist im Keilschrifttext veröffentlicht *Keilschrifttexte aus Boghazköi* (= KBo) Heft I Nr. 1, das der anderen KBo I 3. Transkribierte Ausgabe beider mit Übersetzung bei Weidner, *Politische Dokumente aus Kleinasien* (Leipzig 1923 ; = *Boghazköi-Studien,* Heft 8 und 9) Nr. 1 und 2.

([2]) Mit der Variante [DINGIR^{MEŠ} *Mi-it-ra-aš*]-*ši-el* im Duplikat *Keilschrifturkunden aus Boghazköi* III 1b Rs. 21.

nügte er sich damit, auf die auffällige Endung *-šši̯l* (*-šši̯el*) und das seltsame pluralische Determinativ vor den Singularen Mitra und Varuṇa hinzuweisen, und verzichtete auf eine Erklärung (1).

Dem Indologen Leopold von Schroeder fiel jedoch sofort der Anklang der Endung *-(a)šši̯el* an die damals eben gefundene Endung *-aśśäl* des Komitativs in der neu bekannt gewordenen Sprache der Tocharer oder Indoskythen auf (2); in einem kurzen Aufsatz in WZKM 22 (1908) S. 348 f. hielt er sich rein auf Grund des Anklangs für berechtigt, auch das keilschriftliche *Mitraššil Uruṷanaššel* als Komitativ aufzufassen, zu übersetzen "die Götter mit Mitra zusammen, die Götter mit Varuṇa zusammen, der Gott Indra, die Götter Nâsatya" und demnach die Arier von Mitanni für einen indoskythischen Stamm zu halten. Heute wissen wir, dass die Arier von Mitanni mit den Tocharern nichts zu tun haben. Von ihrer Sprache liegen zwar nur einzelne Glossen und keine zusammenhängenden Texte vor, aber bis zum Beweise des Gegenteils dürfen wir annehmen, dass sie auch grammatisch zu den altarischen Sprachen zu stellen ist, in denen ein Komitativ auf *-(a)šši̯el* o. ä. keinen Raum hat.

Da auch das Akkadische als die Sprache der beiden Vertragstexte keine Endung *-(a)šši̯el* kennt, so blieben höchstens die Muttersprachen der beiden Vertragspartner, das Hethitische und die Sprache von Mitanni, d. h. das Churritische, beides zu von Schroeders Zeit unbekannte Grössen, als Möglichkeiten, aus denen die rätselhafte Endung zu erklären wäre. Mit dem Hethitischen versuchte es weiterhin Hrozný im Überschwang der ersten Entdeckerfreude. In seiner *Sprache der Hethiter* (Leipzig 1917; = *Boghazköi-Studien* 1) S. 118 hält er *Mitraššil Uruṷanaššel* für hethitische Komitative und glaubt damit eine Übereinstimmung zwischen Hethitisch und Tocharisch gefunden zu haben (3), die er noch auf die Kaukasussprachen erweitert, da auch das Lakische oder Kasikumükische (im nordöstlichen Kaukasus) einen Komitativ auf *-šši̯al* besitzt (4). Wieso zwei indogermanische Sprachen ein Kasussuffix mit einer nichtindogermanischen gemeinsam haben sollen, darüber spricht sich Hrozný nicht

(1) Auch in seinem Buche *Vorderasien im zweiten Jahrtausend* (Leipzig 1913; = MVAG 18, 4) S. 76 gibt er keine Erklärung.

(2) Sieg und Siegling, SPAW 1908, S. 915-932.

(3) Vgl. ebd. Anm. 2.

(4) Zum Lakischen vgl. jetzt Dirr, *Einführung in die kaukasischen Sprachen* (Leipzig 1928) S. 238-252.

weiter aus; neuere Forscher rechnen damit, dass die Tocharer in vorgeschichtlicher Zeit einmal im Kaukasus gewohnt und dort das fremde Suffix in ihre Sprache entlehnt hätten (1). Ich muss das tocharische Suffix und sein eventuelles Verhältnis zu dem kaukasischen hier unerörtert lassen (2) und begnüge mich mit der Feststellung, dass die weitere hethitische Forschung den hethitischen Komitativ nicht bestätigt hat. Das Hethitische besitzt nur einen Instrumentalis (bei Sachen; Verf., *Heth. Elementarb.* I § 227 ff.), drückt dagegen das komitativische bezw. soziativische Verhältnis (bei Personen) durch die Postposition *katta* "bei, mit" aus (ebd. § 243a).

In ihren historischen Folgerungen schwer zu beurteilen ist die Erörterung der Formen durch P. Kretschmer WZKM 33 (1926) S. 1-3. Wohl hält er sie weder für hethitisch, noch für churritisch, semitisch oder arisch — das spricht er deutlich WZKM 44 (1937) S. 148 aus —, er scheint sich auch nicht eindeutig auf den Komitativ festzulegen, aber im Endergebnis kommt doch auch er auf von Schroeders Übersetzung zurück und hält jedenfalls an der Nennung von Göttergruppen, nicht Einzelgöttern, wie an der Identität des keilschriftlichen Suffixes *-šše̯l* mit tocharisch *-(a)śśäl* und lakisch *-(a)šša̯l* fest. Welcher Sprache das Suffix nun eigentlich angehört haben soll und in welcher Weise sich Kretschmer seine Manifestation in so verschiedenen Sprachen von verschiedener Zeit und Heimat denkt, darüber spricht er sich leider nicht näher aus.

Die Sprache von Mitanni, mit anderen Worten das bis vor wenigen Jahren noch wenig erschlossene Churritische, bliebe als letzte Sprache übrig, in der man einen Komitativ auf *-(a)šše̯l* noch unter-

(1) Zu dieser Frage s. Kretschmer, WZKM 33 (1926) S. 1 ff.; WZKM 44 (1937) S. 147 f.; auch Schwentner, *Kuhns Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 65 (1938) S. 131 f.

(2) Zu beachten ist immerhin, dass der tocharische Komitativ auf *-aśśäl*, ein sekundärer, d. h. in jüngerer Zeit entstandener, Kasus ist und dass sein Zusammenhang mit der Präposition *śla* "mit" noch zur Zeit der Niederschrift der tocharischen Texte (6.-10. Jhd. n. Chr.) ganz deutlich ist (Sieg und Siegling, *Tocharische Grammatik*, Göttingen 1931, § 64. 192. 390). Es ist also nicht recht wahrscheinlich, dass seine Existenz bis in die Zeit der angenommenen kaukasischen Heimat der Tocharer zurückreicht, die man sich doch geraume Zeit früher denken muss. Und von dem keilschriftlichen *Mitraššil Uruuanaššel* trennt den tocharischen Komitativ gar eine Zeitspanne von etwa 2000 Jahren! Ausserdem wissen wir gar nicht, wie das erst aus der Gegenwart überlieferte Lakische zur Zeit der tocharischen Texte und noch früher aussah.

zubringen hoffen konnte. Ob auch Ungnad an einen churritischen Komitativ auf *-šil* glaubt, wird aus seiner knapp gefassten Anmerkung nicht klar. Seit kurzem aber wissen wir, dass auch das Churritische keinen Komitativ auf *-(a)ššel* besass, denn ein Artikel Goetzes *Revue Hittite et Asianique* 5 (fasc. 39, 1940) S. 193-204 und vor allem Speisers grundlegende *Introduction to Hurrian* (New Haven 1941; = AASOR XX) (1) haben über die Nominalflexion dieser Sprache völlige Klarheit geschaffen. Das Churritische besass zwar einen Komitativ, aber dieser endigte nicht auf *-ššel,* sondern auf *-ra,* z. B. *ᴵMane-ra* "mit Mane", *paššitḫiu̯u̯u-ra* "mit meinem Gesandten" usw. (2), und ein Suffix *-ššel* gibt es auch in dieser Sprache nicht.

Ein Komitativ auf *-ššel* ist also schlechterdings in keiner in Betracht kommenden altvorderasiatischen Sprache unterzubringen. Die Übersetzung "die Götter mit Mitra und Varuṇa" hat also überhaupt keinen Anhalt an Texten des alten vorderen Orients, ja sie ist, wie nebenbei bemerkt sei, dem Sprachgebrauch dieser Texte durchaus zuwider und ruht lediglich auf dem Anklang an den tocharischen Komitativ, der für unsere heutigen wissenschaftlichen Ansprüche nicht mehr genügt. Ich kann also von Schroeders Übersetzung heute nur noch als Phantasieprodukt bezeichnen.

Vielmehr dürfte in *Mitraššil Uru̯u̯anaššel* ein Ausdruck für ein indisches Dualkompositum zu sehen sein, wie bereits verschiedene Forscher seit Jahrzehnten angenommen haben (3). Unsere Verbindung "Mitra und Varuṇa" kann der Inder zwar auch in unserer Weise ausdrücken, er kann aber auch beide Namen zu einem kopulativen Kompositum, einem sogenannten Dvandva-Kompositum "Mitra–Varuṇa", verbinden. Und zwar würde die spätere Sprache, das klassische Sanskrit, in der Komposition die einfachen (singularischen) Nominalstämme *Mitra–* und *Varuṇa–* zu *Mitra–Váruṇa–* (mit einem Akzent) zusammenrücken und als Dual flektieren (Nom. Akk. Vok. *Mitra–Váruṇau,* Gen. Lok. *Mitra–Váruṇayoḥ,* Dat. Abl. Instr. *Mitra–Váruṇābhyām*). Dagegen kennt die alte vedische Sprache diese

(1) Vgl. dazu Verf., *Orientalia* NS 12 (1943) S. 199-225.

(2) Vgl. dazu Speiser, *Introduction* § 154; Verf., *Orientalia* NS 12 (1943) S. 211.

(3) Z. B. Jacobi, JRAS 1909, S. 723 (vgl. auch schon Ed. Meyer, SPAW 1908, S. 16 und *Kuhns Zeitschr. f. vergl. Sprachwissensch.* 42, 1908, S. 25); Jensen, SPAW 1919, S. 367 f.; St. Konow, *The Aryan Gods of the Mitanni People* (Kristiania 1921) S. 4 f.; H. Sköld, OLZ 1926, Sp. 396 f.; Gustavs, ZATW NF 3 (1926) S. 35 f.; Mironov, *Acta Orientalia* 11 (1933) S. 190.

Art der Komposition noch kaum, sehr häufig aber, in mehr als 300 Belegen, eine andere, für unser Gefühl recht auffällige (1), bei der jeder der beiden Namensbestandteile in den Dual gesetzt und die beiden Duale *Mitrā́* (d. i. eigentlich "die beiden Mitra"!) und *Váruṇā* (eigentlich "die beiden Varuṇa"!) zu einer Einheit *Mitrā́–Váruṇā* verbunden werden, deren beide Bestandteile zwar noch je einen selbständigen Akzent tragen, jedoch durch die alleinige Flexion des zweiten Gliedes als Einheit zusammengefasst werden (Nom. Akk. Vok. *Mitrā́–Váruṇā*, Gen. Lok. *Mitrā́–Váruṇayoḥ*, Dat. Abl. Instr. *Mitrā́–Váruṇābhyām*) (2). Gerade die beiden Namen Mitra und Varuna erscheinen im Veda sehr oft so zum Kompositum zusammengerückt und zwar immer in der Reihenfolge *Mitra–Varuṇa*, ein **Varuṇa–Mitra* kommt niemals vor. Ebenso treten nun in den keilschriftlichen Verträgen beide Götter in derselben Reihenfolge und selbständig flektiert, aber doch eben wieder durch die gleichartige Endung zu einer Einheit verbunden auf. Der Gott Indra kann im Veda auch im Kompositum vorkommen, in unseren Verträgen steht er offenbar selbständig neben dem Paare Mitra–Varuṇa.

Es bleibt die schwierige, noch nicht bis in alle Einzelheiten zu klärende, Frage nach dem Verhältnis der seltsamen Endung *–šše/* zu dem altindischen Dual. Um deren Beantwortung wenigstens anzubahnen, müssen wir natürlich von der Landessprache von Mitanni, dem jetzt allmählich verständlich werdenden Churritischen, ausgehen. Diese Sprache hat, das sei vor allem betont, keinen Dual (3); zur Wiedergabe des altindischen Duals muss sie also den Plural zu Hilfe nehmen. So steht in unseren Verträgen auch für den indischen Dual *Nāsatyau* "die zwei Untrüglichen", die Bezeichnung der beiden Aśvin, der indischen Dioskuren, der churritische Plural DINGIR^{MEŠ} *Na–ša–at–ti–i̯a–an–na* mit dem bestimmten churritischen Pluralartikel *–na* (4). Wie nun im vedischen Indisch jeder Bestandteil des Kompositums im Dual steht, so erhält in den Verträgen jeder Name einzeln das pluralische Determinativ (als Ersatz eines dualischen) und steht jeder einzeln in der Form auf *–šše/*. Indra steht, da ausserhalb des Kompositums, im Singular und mit singu-

(1) Vgl. dazu W. D. Whitney, *Indische Grammatik* (Leipzig 1879) § 1255 a.

(2) Für die Flexion der Dualkomposita existieren nur drei Belege, die aber alle sicher sind.

(3) Dazu vgl. Verf., WZKM 50 (1943) H. 1/2.

(4) Dazu Thureau-Dangin, RA 36 (1939) S. 19; Speiser, *Introd.* § 138 ff.

larischem Determinativ. Gerade die auf den ersten Blick so seltsame Tatsache pluralischer Determinierung der beiden doch nicht anders als singularisch zu verstehenden Götternamen (1), die im Veda so oft im doppelten Dual verbunden erscheinen, ist für mich das Hauptargument dafür, dass die keilschriftliche Verbindung dasselbe meint wie das vedische Dualkompositum.

Die Form auf *–šše̯l* dürfte, wie schon mehrfach vermutet worden ist, einen Hinweis auf die Zweizahl enthalten; die Einzelheiten bleiben mir jedoch trotz unserer jetzt besseren Kenntnisse der churritischen Sprache immer noch unklar. Immerhin erinnert das Suffix einerseits an das churritische Zahlwort *šini–* "zwei" (2), andererseits im Ausgang *–l* an das churritische Pluralelement *–lla–* oder *–l* (3). Gerade *šini–* erscheint in den Texten mit *–lla–* verbunden zu *šinella* "sie, die zwei" (4). Ohne Analogie aber ist die hier anzunehmende Zusammenrückung des Zahlworts mit dem vorhergehenden Namen zu einer Art Kompositum (5) und ferner das genauere Verhältnis des angenommenen **šel* zu *šinella,* ob lautliche Entwickelung oder kürzerer Stamm *ši–* des Zahlworts (6). Es bleiben also gleich mehrere Skrupel.

Vielleicht könnte man mir auch entgegenhalten, dass ja der klare indische Dual *Nāsatyau,* wie oben erwähnt, keilschriftlich nicht durch die Form auf *–šše̯l,* sondern durch den klaren Plural *Našattiianna* ausgedrückt ist. Wenn dort der Plural den fehlenden Dual ersetzt, warum nicht auch bei Mitra-Varuṇa? Auch darüber kann ich nur eine Vermutung äussern. Die Aśvin treten immer als Paar auf, stehen also in der altindischen Sprache stets im Dual, und dieser

(1) Das ganze ungläubige Staunen des Fernerstehenden über diese Konstruktion malt sich z. B. in den Bemerkungen des Alttestamentlers Jirku, ZATW NF 3 (1926) S. 238 f. (der eine ganz andere Erklärung der pluralischen Determinierung vorschlägt) gegen den o. S. 314[3] genannten Aufsatz von Gustavs.

(2) Speiser, *Introd.* § 116; Verf. WZKM 50 (1943) H. 1/2.

(3) Zu diesem Element Verf., *Kleine Beiträge zur churrit. Grammatik* (Leipzig 1939; = MVAeG 42, 2) S. 26-32; Speiser, *Introd.* § 218.

(4) Dazu Verf., WZKM 50 (1943) H. 1/2

(5) Die Verdoppelung des *–š–* in der Kompositionsfuge hätte Parallelen in churr. *ta-a-nu-u-ša-a-aš-še-na* <**tanuša-šena* "die (*-šena*) er gemacht hat (*tanuša*)" u. dgl.

(6) Einen kürzeren Stamm *ši–* "zwei" nimmt C.-G. von Brandenstein, ZA NF 12 (1940) S. 107-109 an, aber meines Erachtens zu Unrecht, vgl. Verf., WZKM 50 (1943) H. 1/2.

gewöhnliche indische Dual wurde im täglichen Sprachgebrauch von Mitanni ebenso regelmässig durch den churritischen Plural ersetzt. Ein so idiomatisch-vedischer Ausdruck aber wie das Dualkompositum *Mitrā-Varuṇā* wird im Churritischen überhaupt kein Äquivalent besessen haben. In unserem *Mitraššil Uruu̯anaššel* möchte ich eine einmalige künstlich-gelehrte Bildung durch einen Schriftgelehrten vermuten, dem so viel klar war, dass das Indische im Dual einen besonderen, vom alleinigen Plural des Churritischen verschiedenen Ausdruck für eine zweifache Mehrheit besass, und der diese im Churritischen fehlende Form nachzubilden versuchte. Bei Annahme einer vereinzelten gelehrten Bildung wäre auch das nur einmalige Vorkommen der Form auf *-šše̯l* recht gut verständlich.

Concerning the Horned Cap of the Mesopotamian Gods

E. Douglas Van Buren – Rome

In contradistinction to the head-dress of men the gods wore on their heads a horned cap (1). In addition to being an article of dress the horned crown was also an article of sumptuous apparel, sometimes made of ruddy gold and adorned with costly stones (2). Moreover, as various texts affirm, it was above all a symbol of divinity and lordship (3). Towards the middle of the second millennium this wider significance was restricted to the more specialized symbolic representation of the great triad of gods, Anu, Enlil, Ea, and particularly of the first two divinities because Ea was usually represented by his characteristic attributes, the goat-fish, the ram-headed rod or sceptre, and the tortoise. In the Assyrian period Aššur gradually supplanted Enlil, and it was as an allegorical image of the chief divinity of the State that the horned cap was depicted on royal stelai or as an amulet pendent from the necklace worn by a king when he celebrated religious rites. But the horned cap was pre-eminently the prerogative of Anu who was himself described as "Lord, proud tiara" (4). A list of offerings records that sacrifice was made daily before "the two crowns of Anu" (5). The Epic of Etana re-

(1) Frank, *BuS.*, SS. 7, 9, 12, 26; Zimmern, LLS. II, 2, S. 38; Steinmetzer, *Die babyl. Kudurru*, S. 147-9; Thureau-Dangin, RA. XVI (1919), p. 135 f.; Unger, *Göttersymbol:* RLV. IV, 2, S. 434, § 17; *Krone. B. Vorderasien:* RLV. VII, SS. 102, 104-6, Taf. 81-4; *Diademe und Krone:* RLA. II, S. 201-11; S. 175 (*Datenlisten*), Sumu-abum, 10th year; Delitzsch, HWB., S. 15: *agû*; Reimpell, *Gesch. der babyl. und assyr. Kleidung*, SS. 38-40, 47.

(2) Meissner-Rost, *Die Bauinschriften Asarhaddons* (BA. III, S. 236), Kol. I: 32-4; Harper, *Letters* V, No. 498, Obv. 7, 16-17, No. 404, Obv. 6-8; Legrain, *Hist. Fragm.* (PBS XIII), p. 73, No. 41, Rev. 4.

(3) Gudea, Cyl. A, IV: 16; BA. III, S. 236-7, Vs. 32-33, 52-Rs. 1; Poebel, PBS. V, No. 25, Rev. 3-4; III R. 51, III: 40; IV. R. 32, 9*b*.

(4) AO. 6461: 5-6.

(5) AO. 6451: 31, AOTAT.², S. 306, Z. 31.

lates that "sceptre, kingly bands, kingly head-dress and shepherd's crook lay before Anu in heaven" ([1]), and texts frequently refer to the royal cap of Anu ([2]).

In remote antiquity a pair of bull's horns must have been considered symbolical of divine power and physical force. A seal of the archaic period Uruk III shows a deity standing in the entrance to a temple, but it is not possible to determine the precise nature of the head-gear worn ([3]). It is more likely that the horns were imagined as encircling the head of a divinity rather than springing out of it; a seal of the time of Mesilim portrays a being whose divinity is indicated precisely in that manner ([4]). This method of representing the horns continued in the succeeding epochs, a well-known example being the copper head of a divinity from the Royal Cemetery at Ur ([5]). A very late and infelicitous example is the statue of Adad with four horns springing from his head borne by soldiers in a wall-relief from the SW. palace at Kalaḫ ([6]). The so-called "Idol-crown" seems to have been a head-band or flat cap with short, broad feathers stuck into it so that they made lateral frames for a curious face with eyes and nose, but no mouth. The "idol-crown" is seen most distinctly twice on the Stele of the Vultures and on a relief from Nippur ([7]).

The "simple horned cap" consisted of a flat cap of cloth or leather gathered on top into a peak or knob, and with a single pair of horns encircling its base. Owing to faulty perspective the horns were often drawn as if they turned up at the front and rear of the head instead of being brought round, one on each side, from back to front where they touched, the tips then diverging slightly as they turned upwards. There is an example of this type also in the time

([1]) KB. VI, 1, S. 583 f.

([2]) BA. III, S. 232, Asarhaddon's Building Inscr. Rev. 1; Scheil, MDP. II, p. 90, *Kudurru* of Nazimaruttaš, Col. IV: 1-2; IV R. 40, No. 1, II: 6 ff.; Dhorme, RA. VIII (1911), p. 52, Text MNB. 1848, Rev. II: 33.

([3]) CCO., A. 960, pl. 98, fig. 3; AfO. XIII (1939), S. 42, fig. 11.

([4]) CCO., A. 77, pl. 66, fig. 17.

([5]) Heinrich, *Fara*, Taf. 64, n, VAT. 6606, Taf. 56, h, VAT. 6580; COBN., pl. VI, No. 50; Moortgat, VARS., Taf. 22, Nr. 145; CCO., A. 127, pl. 70, fig. 8; Frankfort, *Cyl. Seals*, pl. XIV, *j*; BMQ. IV (1929), pl. XXXIV, *a*.

([6]) Layard, *Mon.* I, pl. 65.

([7]) *Déc.*, pl. 48, Fragments B and C; Hilprecht, BE. I, 2, pl. XVI, No 37; *Explor. in Bible Lands*, p. 417 f., fig. in text.

of Mesilim ([1]), and in the time of Ur I the mode predominated, as it did in the Akkadian period ([2]). In the Neo-Sumerian and later periods the simple horned cap was worn principally by rural divinities or those of foreign origin ([3]).

Types which illustrate a transition from the simple to the manifold horned cap consisted of two horns surmounted by a spike or little rod with a couple of horizontal cross-pieces, embryonic horns, at the top ([4]); a vertical spike with two or more short cross-pieces above a flat cap with one pair of horns ([5]); a triangular peak with little horizontal projections rising above a pair of horns ([6]).

The next stage depicted three pairs of horns branching like the antlers of a stag from the lowest pair which encircled a flat cap ([7]). The true "manifold horned cap", a conical cap rising to a peak and surrounded by four or more pairs of horns, appears in Naram–Sin's relief from Diarbekr, which for that reason probably represents a divinity rather than the king himself; it can be seen in seal impressions of Lugalušumgal, and, carved with greater precision, on the reliefs of Gudea and Ur–Nammu ([8]). This type persisted throughout the ages and gradually became the characteristic head-gear of divine beings.

At first it resembled in shape a low dome with a knob on top, but it was gradually heightened until it was like a tall mitre surrounded by pairs of horns varying in number from three to seven,

([1]) Heinrich, *Fara,* Taf. 56, c, VAT. 6700.

([2]) Legrain, *Ur Excav.* III, pl. 28, No. 492; Moortgat, VARS., Taf. 22, No. 144.

([3]) BM. 89131, King, HSA., pl. to p. 246; de Genouillac, ITT. II, pl. IV, No. 10018; III, pl. IV, No. 4790; CCO., T. 124, pl. 11, fig. 7, T. 224, pl. 12, fig. 10, D. 26, pl. 50, fig. 8; Ward, SC., fig. 308; Nies, *Ur Dyn. Tablets,* pp. 22, 63, No. 73 A, pp. 34, 78, No. 167; RA. XXIII (1926), pp. 17-19.

([4]) von der Osten, *Cat. Newell Coll.*, pl. VI, No. 47.

([5]) Moortgat, VARS., Taf. 30, No. 226, Taf. 31, Nr. 228, 231; Frankfort, *Cyl. Seals,* pl. XVIII, *a.*

([6]) Moortgart, VARS., Taf. 31, Nr. 229; Legrain, *Ur Excav.* II, pl. 215, No. 364; COBN., Nos. 68, 73; BM. 89110.

([7]) Legrain, *Ur. Excav.* II, pl. 214, No. 357 (which shows three types), pl. 215, No. 364, pl. 216, No 394; Frankfort, *Cyl. Seals,* pls. XIX, *f,* XX, *e.* XXI, *c*; Moortgat, VARS., Taf. 33, Nr. 243.

([8]) Meissner, AO. XV, S. 25, Abb. 37; CCO., T. 106, pl. 9. figs. 6-8; VA. 2909, Meyer, *Sumerer und Semiten,* SS. 43, 49-50, Taf. VII; Legrain, MJ. XVIII (1927), pp. 74-98, 13 figs.

and stepped back towards the top like the cap of a fifteenth century Venetian doge, an example being the head-dress of Šamaš on the Code of Hammurabi ([1]). This set-back is transformed into the semblance of a temple with two pairs of horns round the base or "mountain" on other stelai from Susa portraying a god and his worshipper ([2]). The cap seems originally to have been of stuff, but in the Late Assyrian period the head-dress was made of metal, preferably of gold or gilt, and decorated with costly stones ([3]). Texts, however, imply that the custom was introduced far earlier, for the cap or crown is described as glowing or shining ([4]). The knob on the summit of the horned cap worn by the gods was sometimes decorated with an appropriate astral symbol ([5]). The Stele of Ur–Nammu represented Nannar, the Moon-god, with a crescent balanced on the knob of his tiara ([6]). In later texts the crown of the Moon-god is compared to the moon ([7]). A star frequently adorned the horned cap of Ištar ([8]), and of gods such as Adad, Marduk, or Aššur ([9]). Very often their head-dress was surmounted by a disk on which the emblem appropriate to the divine wearer must have been engraved or wrought in relief. Thus five of the divinities pictured in procession in the Maltaia reliefs have disks containing astral symbols

([1]) MDP. VII, pl. V.

([2]) MDP. VII, pl. I, *c;* Contenau, *Manuel d'archéol. or.* II, pp. 852, 854, figs. 607-8.

([3]) Meissner-Rost, *Die Bauinschr. Asarhaddons* (BA. III, S. 236-7), K. 2801: 32–4; Harper, *Letters* V, No. 498, Obv. 10-19, No. 404, Obv. 6-8.

([4]) Legrain, PBS. XIII, p. 73, No. 41, Rev. 4; Witzel, KSt. V, S. 100, Z. 13; *AnOr.* 10 (1935), S. 30–31, Nr. 2, Z. 32; CT. XV, pl. VII ff., Rev. 16; TC. X, No. 8: 91, 129; IV R. 5: 38 ff.; KAR. I, Nr. 13, Vs. 9.

([5]) Furlani, *Ornamenti astrali e corazze di dèi:* SMSR. VII (1931), pp. 27–35.

([6]) Legrain, MJ. XVIII (1927), p. 80, fig. p. 82.

([7]) K. 3507, Obv. 14-18; III R. 51, III: 40 ff.

([8]) *Cat. Coll. de Clercq* I, pl. XXXVII, No. 326 *bis;* Lajard, *Mithra*, pls. XXIX, 6, XXXV, 9, LIV, 5; Layard, *Discoveries,* fig. p. 604; Carnegie, *Cat. Southesk Coll.* II, pl. VII, Q *c* 1; CCO., A. 685, pl. 88, fig. 10; COBN. Nos. 354, 357, 523; *Aréthuse* IV (1927), pl. VIII, No. 25; Ward, SC., figs. 760, 764-6; *Cat. Morgan Coll.,* p. XXIV, No. 172; Langdon, *Tammuz*, pl. I, 3; BM. 119426, Gadd, BMQ. III (1928-29), p. 40, pl. XXI, *b;* Frankfort, *Cyl. Seals*, pl. XXXV, *a;* RLV. IV, 2, Taf. 196, *a;* Moortgat, VARS., Taf. 71, Nr. 596-8.

([9]) Moortgat, VARS., Taf. 71, Nr. 595; Carnegie, *Cat. Southesk Coll.* II, Q *c* 23.

above their tiaras, Sin having a crescent, Šamaš a sun-disk, Nabû, Adad and Ištar being distinguished by a star (1).

The 'feather-crown' derived from a head-band into which a few long feathers were stuck, as shown by the relief of the 'Figure aux plumes', or the vase fragments from Adab (2). By degrees the head-gear assumed the form of a cylindrical hat with a row of feathers stuck vertically round the upper rim (3). From this type it was an easy transition to a type resembling a *polos,* the lower part encircled by horns and the upper rim often ornamented with feathers, a type common in the 9th-7th centuries B. C., and worn especially by the man-headed bulls who stood at the entrances to temples (4). Lion colossi, on the contrary, were usually crowned with a horned helmet like that worn by divine attendants or beneficent fantastic beings (5).

Occasionally reference is made to a horned cap of an unusual type. The 'green tiara' of a fertility god, and apparently of the Moon-god also, are mentioned (6), and a hymn tells how the fish of the sea thronged to pay homage to the goddess Nanše and form her court: "fish like a tiara were placed upon her head, fish as a sceptre in her hand, fish as shoes on her feet" (7).

Although the horned cap was especially the symbol of Anu, other gods, by reason of their divinity, might be addressed as "Lord of the crown", "God of the pure tiara", "Queen of the diadem" (8),

(1) Bachmann, *Felsrelief in Assyrien,* S. 26, Taf. 31, a.

(2) *Déc.,* pl. I *bis,* fig. 12; Weber, MVAG. 22 (1917), S. 391-2, Abb. 26-7.

(3) Ward, SC., figs. 188-9; King, BBS., pls. III, LIV, LXXIV; RLV. IV, 2, Taf. 206; Andrae, *Das wiedererstandene Assur,* Taf. 21, c, 22, b, 74, b; Unger, *Assyr. und babyl. Kunst,* S. 39, Abb. 70.

(4) King, BBS., pl. XC; Weber, *Altor. Siegelbilder,* Abb. 454; Loud, *Khorsabad* I, fig. 56; RLV. VII, Taf. 82, c; Gadd, *Stones of Assyria,* frontispiece and pl. 24; Pottier, *Antiq. Assyr.,* figs. 12, 13.

(5) *Guide*[3], pl. VII; Gadd, *Stones of Assyria,* pls. 5, *a, b, d,* 17, 24; Pottier, *Antiq. Assyr.,* figs. 4, 6, 18.

(6) Langdon, PBS. X, 2, pp. 111 ff., pl. VII, l. 3; Witzel, *AnOr.* 4 (1932), S. 34-5, Nr. II, Z. 3; KSt. II, S. 69, Anm. 4.

(7) Zimmern, SKL. Nr. 199, III: 42-IV: 2; BVSAW. 68, 5 (1916), S. 20-1; Falkenstein, ZA. N. F. 13 (XLVII) (1942), S. 219-220, Kol. III: 42-IV: 1-2.

(8) St. Vul. Subscript 4-5, VAB. I, S. 18-19; Hammurabi, Code III: 24-6; IV R. 9: 7; *Enuma eliš* Tab. VII: 25; CT. XXIV, pl. 27, l. 32 *a;* Böhl, AfO. XI (1936-37), SS. 203, 217; *Mededeelingen de Kkl. Akad. van Wetenschappen* 80 (1934), S. 4, No. 1000: 24.

bêl agê (1), or *šar agê* (2); the outward and visible sign that kingship was conferred upon a deity was the crown placed upon his head (3). Moreover, as token of divinity and kingship, the loss or fall of the horned cap portended the loss, or at least a diminution of divine ascendency. For that reason the theft of the sacred insignia related in the Epic of Etana caused consternation (4), with the added fear lest a misuse should be made of those symbols of divine kingship. "May the gold crown on thy head never fall off" was the pious wish expressed to Ninazu with the implication "may thy divinity never be lessened" (5). A proof of the utter destruction wrought in a temple by the foe was the fact that even in the case of those gods who still stood in their places in the *ubšukkinna* "their food-offering lies on the floor, their crowns have been thrown to the ground" (6). The goddess is commiserated because, owing to the disappearance of Tammuz, "the holy crown have they torn from thy head" (7). This was especially significant because a sumptuous horned cap was one of the articles of apparel with which the divine bride was arrayed to welcome her bridegroom (8). When Ištar wished to descend into the Lower World in search of the vanished Tammuz she was compelled to relinquish an article of apparel at every one of the seven gates through which she had to pass. "As she entered the first gate somebody took away from her the *šugurra*-helmet, the 'tiara of the waste-lands', from her head" (9). The head of Tammuz himself, when he was restored to the land of the living, was covered by a shining crown (10).

(1) Tig. I, 5 ff.: V R. 1: 3; IV R. 9: 13-14 *a*; Harper, *Letters* No. 514, Obv. 6.

(2) Salm. Ob. 6.

(3) VAT. 7025, III: 17, Zimmern, BVSAW. 68, 5 (1916), S. 19-20, Z. 17; Ebeling in AOTAT.^{2}, S. 217, Vs. 53, Kol. III: 23, S. 257, Z. 7, S. 267, Vs. 3; Thureau-Dangin, RA. XI (1914), pp. 149, 152, AO. 6458: 44; Barton, *Misc. Babyl. Inscr.* Pt. I, No. 3, I: 7, 14-17.

(4) AOTAT.^{2}, S. 141 f., ZZ. 5-6, 19, 47, 91.

(5) Legrain, PBS. XIII, p. 73, No. 41, Rev. 4.

(6) Langdon, PBS. X, 4, No. 1, Obv. I: 5; Witzel, KSt. VII, S. 18-19, Nr 1.

(7) Zimmern, SKL. Nr. 2, Vs. II: 10.

(8) TC. XV, Nos. 26 and 30, ll. 32, 91, 129; Witzel, *AnOr.* 10 (1935), S. 30-31.

(9) Falkenstein, *Zu "Inannas Gang zur Unterwelt"*: AfO. XIV (1942), S. 132, CBS. 9800: 126-7; *Ištar's Descent,* Rev. 45; *cf.* Obv. 42-3; IV R. 61: 360.

(10) Witzel, *AnOr.* 4 (1932), S. 36-7, Nr. II: 37 (= PBS. X, 2, pl. VII ff.); *AnOr.* 10 (1935), S. 366-7, 369, Nr. 46, Rs. 16 (= CT. XV, pl. VII ff.).

There was one notable exception to the rule that the horned cap was the prerogative of the gods only, and might not be worn by mortals. When a priest-king assumed the rôle of bridegroom in the ceremonies of the sacred marriage he was made in every respect like unto the god he represented.' Among the insignia bestowed upon Išmedagan were a throne, a 'crown of eternal days' and a sceptre of power (1). A hymn says of Ur-Ninurta:

13: "Enlil's splendid 'name', his holy diadem of great brilliance, the crown he wore,

14: Has he given into thy hand, the lord of the bread of mankind, a little Enlil art thou,

15: Of him who is the only god in heaven and earth the 'younger brother' art thou" (2).

"Sin has set the crown upon thy head" is said of Lipit-Ištar (3). Tiglatpileser narrates that Aššur lent him his sceptre and crown; Asarhaddon proclaims "Anu lent me his crown, Bêl his throne" (4).

In a metaphorical sense the temple at Keš was acclaimed as "Temple, great crown, attaining unto heaven", and a hymn to Bêl exclaims exultingly "Borsippa is thy crown" (5). It was, however, as a symbol that the horned cap acquired its greatest significance in the mystical sense. Originally a symbol of godship and divine kingship in general, a tendency to specialization led to the restriction of that wider meaning and its limitation to the symbolic representation of the great triad of gods, Anu, Enlil and Ea. In course of time Ea was represented preferably by his own characteristic attributes, Aššur took the place of Enlil, and a horned cap pictured alone became the recognized symbol of Anu or of Aššur. It was used perhaps in the earlier, wider sense in a passage narrating how appurtenances from the temple at Eridu were sent by water to furnish the newly founded temple of Ištar at Uruk. Among the sacred objects placed on board 'the heavenly ship' the poem relates that:

(1) PBS. X, 2, No. 14, Rev. 10; X, 4, No. 2, Rev. I: 6.

(2) Witzel, KSt. V, S. 100, Z. 13-15.

(3) VAT. 7025, I: 45, Zimmern, *Lipit-Ischtar's Vergöttlichung:* BVSAW. 68, 5 (1916), S. 14-15.

(4) Tig. I: 2; Meissner-Rost, BA. III, S. 232-3. K. 2801, Obv. 52-Rev. 1.

(5) Langdon, OECT. I, p. 48 ff., pl. 42 ff., Obv. II: 1; IV R. 40, No. 1: 16 *a*.

3: "The insignia of divinity were on it,
4: The splendid sacred crown was on it,
5: The throne of kingship was on it,
6: The splendid sceptre was on it" (1).

When exhibited as a symbol in temples the horned cap was almost always of the manifold horned type, and was set upon a base or 'seat', the front of which was usually modelled to reproduce the façade of a temple. The *kudurru* provide ample illustration of the custom, for they generally picture the three head-dresses of the three gods placed on bases side by side, or at least two bases supporting the horned caps of Anu and Enlil (2). The inscription on the *kudurru* of Nazimaruttaš enumerates the symbols of the gods in the order in which they are represented in relief on the stone; the list begins: "The throne and head-dress of Anu, King of heaven" (3). The legend on a fragment of a Kassite boundary-stone associates the name of Anu with the horned cap carved in relief (4). A *kudurru* of the time of Melišipak shows two horned caps supported on low stands resting respectively on the back of a recumbent horse and a winged bull (5). Another *kudurru* of his time depicts a *polos* trimmed with feathers and set upon a carved table (6), and once a feathered head-dress, apparently without horns, appears upon a base (7). Asarhaddon's black basalt stele portrays him in prayer before a feathered head-dress of similar type, but with two well-marked pairs of horns (8). Three horned caps on a long base are carved with other

(1) PBS. V, No. 25, Rev. II: 3-6

(2) King, BBS., pls. I (BM. 102485), XLIII (BM. 90840), LXIII (BM. 90841), LXXVI (BM. 90835), LXXX (BM. 90833), LXXXII (BM. 90836), LXXXIII (BM. 90858), CV, 1, 2 (BM. 90936), 12 (BM. 104404), 14 (BM. 90922), 16 (BM. 104405), 20 (BM. 90937), 23 (BM. 104414); MDP. I, pls. XV, XVI, p. 174, fig. 380; VI, pls. 9, *a*, 10, *b*; VII, pp. 139, 141, 143, 147, figs. 451, 453, 458, pl. XXVI: RA. XVI (1919), pp. 136, 138, pl. I, *a*; VAS. I, *Beiheft*, Taf. 1, 3/4, 5 a; RLV. IV, 2, Taf. 206; Hinke, *A New Boundary Stone*, pp. 33, 120, 190, figs. 13, 47; Woolley, AJ. V (1925), p. 384, pl. XXXIX, *b*.

(3) Scheil, MDP. II, p. 90, Col. IV: 1-2.

(4) Susa 6357, Thureau-Dangin, RA. XVI (1919), fig. p. 135 f.

(5) BM. 90827, King, BBS., p. 9, pl. XIX.

(6) BM. 90829, King, BBS., p. 19, pl. XXX, 2.

(7) BM. 102485, King, BBS., p. 77, note 3, pl. III.

(8) BM. 90127, *Guide*[3], fig. p. 228; Unger, *Assyr. u. babyl. Kunst*, Abb. 70.

symbols on Sanherib's monuments from Bavian, and on his stelai from Nineveh, in addition to the head-dresses of the *polos* type of Anu, Enlil and Ea, the horned cap of Aššur also appears (1). Nevertheless, on royal stelai usually the cap of Aššur only was represented (2), just as it figured among other magic symbols in the top row on the reliefs designed to avert the Lamaštu (3). When the king officiated in religious ceremonies he wore a necklace hung with pendants in the shape of little models, presumably of gold, of the symbols of the gods Sin, Šamaš, Ištar, Aššur and Adad (4); he thus placed himself under special divine protection from any spiritual perils he might incur owing to too intimate contact with sacred mysteries. A gold necklace of this kind, but belonging to an earlier period than any of the sculptured representations, has been preserved (5). The usual symbols are strung upon it, but Aššur is represented by a disk bearing a sun-symbol, which might imply that the practice of representing him by a horned cap was introduced later.

In certain religious rites the horned cap played an important part, and particularly in the ritual of the New Year Festival. At Babylon on the 2nd day of *Nisan* the 'royal cap of Anu' was among the other objects that were used in the cerimonies (6). On the 4th day of *Nisan* the ritual directed the *urigallu*-priest to recite the whole of the *enuma eliš,* and meanwhile "the front part of the tiara of

(1) Frank, *BuS.*, Abb. 3; RLV. IV, 2, Taf. 209; S. Smith, *Assyr. Sculp. in BM.*, pl. XXXIV.

(2) RLV. IV, 2, Taf. 206, b (Broken Obelisk); Layard, *Mon.* II, pl. 4 (Stele of Aššurnâṣirpal II); S. Smith, *Assyr. Sculp. in BM.*, pl. I (Stele of Salmanassar III from Kurkh); Unger, *Assyr. u. babyl. Kunst,* Abb. 43 (Stele of Šamaš-Adad V); VAS. 1, *Beiheft,* Taf. 6 (Stele of Sargon II from Cyprus), Taf. 8 (Rock relief of Asarhaddon from Nahr-el-Kelb).

(3) *Cat. Coll. de Clerq* II, pl. XXXIV, 1, *b*, 2, *b*; AO. 2491, Pottier, *Antiq. Assyr.*, p. 115, pl. XXV, No. 106; Thureau-Dangin, RA. XVIII (1921), pp. 173, 175, Nos. I-III.

(4) Layard, *Mon.* I, pls. 25, 82, *b*; II, pl. 4; Budge, *Assyr. Sculpture*, pls. II, XI, XLVI; Unger, *Assyr. u. Babyl. Kunst*, Abb. 39, 40; RLV. VII, Taf. 154, a; Pering, AfO. VIII (1932-33), Taf. VI, 1-3.

(5) Meissner, *BuA.* I, S. 271, Taf.-Abb. 147; Unger, *Gesch. des Kunstgewerbes* (hrsg. von Bossert) III, S. 357, Abb. 6; Opitz, *Altor. Gussformen: Festschr. von Oppenheim* (AfO. *Beiband* I [1933]), S. 84.

(6) IV R. 40, No. 1, II: 6 ff.; Dhorme, RA. VIII (1911), p. 52, Text MNB. 1848, Rev. II: 33.

Anu and the seat of Enlil are covered" ([1]). At Uruk in the cella of Anu's temple bases ('seats') had been placed to right and left of the 'chair of kingship', the throne of Anu. "Enlil entered and seated himself on (the base) *ki-agazida* ('place of the right sacred tiara') on Anu's right. Ea entered and seated himself on (the base) *ki-agakuga* ('place of the left sacred tiara') on Anu's left" ([2]). It has been suggested that normally these two 'seats' bore the *II agû ša danim* before which daily sacrifices were offered ([3]).

([1]) IV R. 40, No. 2, II: 1 ff.; Dhorme, RA. VIII (1911), p. 44, Text MNB. 1848, Obv. II, 25–6; Thureau-Dangin, *Rit. Accad.*, p. 136, ll. 283-4.

([2]) VAT. 7849, I: 8-9.

([3]) AO. 6451: 31; Falkenstein, *Topogr. von Uruk* I, S. 19 und Anm. 3. VAT. 662, II: 26 (Zimmern, SBH. Nr. VIII) also refers to Anu's tiara in ritual.

Bemerkungen zu koptischen Textausgaben. 7-8 (1)

Walter Till – Wien

7. — W. Till, *Eine koptische Bauernpraktik,* in: *Mitteilungen des Deutschen Instituts für ägyptische Altertumskunde in Kairo,* 6 (1936), 108-149, 175, Taf. 26.

A R⁰ 14 (S. 117). Crum: ϣ]οβε, vgl. *Dictionary* 551 *b*: "R 1. 5. 37 sacrifice lest thou die ϩⲛ ⲟⲩⲙⲟⲩ ⲉϥϣοβε". Also: "ein böser, schlimmer Tod" (Übersetzung S. 134 oben). — B V⁰ 14 (S. 119). Crum: ⲱ]ⲣϣ oder ⲟ]ⲣϣ. — D R⁰ 6 (S. 120). Crum: ⲓⲱ ⲡⲁⲁϣ[ⲁⲓ, vgl. E R⁰ 5. — E R⁰ 9 Ende (S. 121). Crum: ϫⲁ[ϫⲉ. — E V⁰ 5 (S. 121). Crum: ⲙ]ⲛ ⲧⲙⲛⲧⲉϣⲱⲧ. — E V⁰ 13 (S. 121). Crum: ⲧ ⲟⲩ]ⲃⲉ. — G V⁰ 15 (S. 124). Crum: ⲉⲩϣⲁⲡⲥⲙⲛⲧϥ. "Wenn man es anfertigt" (Übersetzung S. 139 Mitte). — H R⁰ (S. 124). Haar (nicht Fleisch). — H V⁰ (S. 125). Fleisch (nicht Haar). — H V⁰ 2 (S. 125). Crum: ⲉⲧ]ⲁϩ[ⲟ ⲉⲩ]ϫⲟⲓ. "Ein Schiff zu besteigen" (Übersetzung S. 139 unten). — I R⁰ 5/6 (S. 125). Crum: ⲡⲣⲁⲕ[ⲙⲁⲧⲉⲩ]ⲧⲏⲥ. "Um ein Handelsmann, Geschäftsmann zu werden" (Übersetzung S. 140 oben). — I V⁰ 12 (S. 126). Crum: ⲛ[ⲟϭ ⲉ]ⲛⲁϩⲉ. "Wird langlebig werden" (Übersetzung S. 140 Mitte). — L R⁰ 2 (S. 129). ϩ[ⲟ]ⲣϣ ist kaum möglich. — L R⁰ 4 (S. 129). Crum: statt ⲛ ist zu Beginn der Zeile ⲏ zu lesen (Druckfehler). — M V⁰ 6 (S. 130). Besser ϣⲡⲏⲣ: "sich über ihn wundern, ihn bestaunen" (Übersetzung S. 142 Mitte). — P V⁰ 6 (S. 133). Dazu verweist Crum auf folgende Stellen: van Lantschoot, *Recueil des colophons* I, Nr. 80 (S. 134): ⲱⲡϩ ⲥⲉⲓ ⲙⲙⲟϥ ϩⲓ ⲡⲣⲁϣⲉ ⲙⲛ ⲧⲣⲏⲡⲏ u. s. w. bzw. *ib.* Nr. 53 (S. 86) D: ⲱⲡⲁϩ ⲥⲓ ⲙⲙⲟϥ ϩⲙ ⲡⲣⲁϣⲉ ⲙⲛ ⲡⲟⲩⲛⲟϥ ⲙⲉ ⲧⲣⲏⲡⲏ u. s. w.

S. 137/138, Übersetzung zu F R⁰ 12/13 und F V⁰ 11/12. Crum: ϫⲟⲩϥ = "selten (und daher teuer) werden". Er verweist auf die

(1) Bemerkungen 1-6 = *Orientalia* NS 7 (1938) 100-111

Stellen, die jetzt im *Dictionary* 796 *a* angeführt sind. Es stehen also nicht "gedeihen" und "verdorren" einander gegenüber, sondern "in Überfluss vorhanden (und daher billig) sein" und "selten (und daher teuer) sein". Der Bauer wird also die Frucht anbauen, von der das Orakel sagt, dass sie ⲭⲟⲩϥ "selten werden wird", weil er dann damit einen höheren Preis erzielen kann. Nach meiner ursprünglichen Übersetzung wäre gerade das Entgegengesetzte der Fall gewesen.

S. 138 unten, Text von K 7027, Beginn. Statt ⲧ ist wohl ⲯ, also ⲯⲟⲩⲁ zu lesen.

S. 139 Übersetzung von G R⁰ 15. ⲡⲏⲣⲧⲟⲥ = πύργος heisst "Wirtschaftsgebäude" (Jernstedt). Dementsprechend ist auch im Wörterverzeichnis S. 145 zu verbessern.

S. 139 Übersetzung von G V⁰ 6. ⲙⲟⲩϣⲧ "lausen" (statt: "kämmen"). (Crum). Ebenso weiter unten in der Übersetzung von L R⁰ 3.

S. 141 oben, zu K R⁰ 11/12: σκεύη, pl. von σκεῦος (Jernstedt). Dementsprechend auch S. 145 statt σκευή.

S. 149 Mitte, griechische Umschrift 7. Jernstedt: ἀβλαβέστως ist griechisch unmöglich; vielleicht aus ἀβλαβῶς + εὐαρέστως entstanden?

Schon das Pergamentstück K 7027 (*Bauernpraktik*, S. 138), das, an sich vollständig, nur die Ratschläge für den ersten "Mondtag" enthält, zeigte, das auch einzelne Teile der Bauernpraktik für sich im Umlauf waren. Nun haben wir in dem leider sehr verstümmelten Papyrus K 5506 wiederum ein derartiges Beispiel. Dieser Papyrus enthielt einst das "Neujahrsbuch" (*Bauernpraktik*, S. 136 f.) für sich allein. Jetzt ist er ringsherum abgerissen und weist auch noch in der Mitte einen breiten Riss und ein Loch auf. In seinem jetzigen Zustand ist seine grösste Höhe 16 cm, seine grösste Breite 12 cm. Aufgrund der ganz sicheren Ergänzung von Zeile 4 Schluss und Zeile 5 Anfang lässt sich ermitteln, dass die ursprüngliche Breite des Schriftspiegels etwa 19 cm betrug. Somit kann der Papyrus nur einkolumnig beschriftet gewesen sein. Das Neujahrsbuch ist auf der Querfaserseite geschrieben. Das Blatt zeigt ziemlich nahe dem derzeitigen rechten Rand eine senkrecht verlaufende Klebung; es ist also aus einer Rolle geschnitten. Der Text des Neujahrsbuches hat sich wohl nur auf die Querfaserseite des Blattes erstreckt. Auf der Rückseite (senkrechte Faser) sehen wir von anderer Hand zwei mehr gekritzelte als geschriebene Zeilen und über beiden je einen waag-

rechten Strich. Beide Zeilen sind noch nass ausgewischt worden, sodass sich nichts Zusammenhängendes lesen lässt. Kopfstehend zu diesen beiden Zeilen (und daher auch zur Schrift der Querfaserseite) sind von derselben Hand, die das Neujahrsbuch geschrieben hat, einige Zeilen eines Rezeptes für ein Schlafmittel erhalten. Die Schrift des uns beschäftigenden Textes ist eine sehr schöne, gleichmässige Subskriptionsschrift des 9. Jahrhunderts.

Das Neujahrsbuch enthält bekanntlich die Voraussagen für das Jahr, je nachdem auf welchen Wochentag der 6. Tobe (= 1. Jänner) fällt. Der Anfang des uns hier beschäftigenden Neujahrsbuches ist nicht erhalten. Wohl aber dürfte das Ende des erhaltenen Textes auch das Ende des Neujahrsbuches sein. Das den Text schliessende Kreuz der letzten erhaltenen Zeile steht unter ⲁⲛ der vorletzten Zeile. Erst nach einem freien Platz, auf dem mindestens drei Buchstaben Platz hätten, ist der Papyrus abgebrochen. Die Stelle unter diesem leeren Platz ist ebenfalls ohne Schrift. Wäre der Text weitergegangen, so müsste dort noch etwas von der nächsten Zeile zu sehen sein. Der Text ist also wohl mit dem letzten erhaltenen Kreuz zuende.

Der Text des in der Bauernpraktik enthaltenen Neujahrsbuches beginnt (B V⁰ 10, S. 119) mit dem Sonntag. Ob das auch bei dem Neujahrsbuch von K 5506 der Fall war, lässt sich nicht feststellen, da der Anfang weggebrochen ist. Die erste erhaltene Zeile bildet das Ende eines Tagesabschnittes. Die zweite Zeile begann wahrscheinlich mit dem nächsten Tagesabschnitt, dessen Tagesbenennung mit dem Ende der 2. Zeile weggebrochen ist.

Der nächste Tagesabschnitt beginnt gegen Ende der Zeile 4. Das Kreuz, das jeden Tagesabschnitt einleitet, ist noch erhalten. Der Textbeginn jedes Tagesabschnittes ist immer der gleiche: "Wenn der 6. Tobe auf den ...-Tag fällt,". Diesmal ist die Tagesbezeichnung in Zeile 5 klar erhalten. Sie heisst ⲧⲕⲟⲩ[ⲓ ⲛ]ⲛⲏⲥⲧⲉⲓⲁ "das kleine Fasten". Diese Bezeichnung ist mir für einen Wochentag im Koptischen nicht bekannt. Doch kommt für die Deutung eine Stelle des von O. v. Lemm in seinen *Koptischen Miscellen* No. 141 (S. 918 = laufende Seite 504) veröffentlichten Textes Cod. Borg. 290 V *a* 11 ff. zuhilfe. Auf die Frage, ob es lange dauerte, bis Adam nach seinem Sündenfall aus dem Paradiese ausgewiesen wurde, wird die Antwort erteilt: "an dem Tag, an dem Adam sündigte, ϩⲙ ⲡⲉⲓϩⲟⲟⲩ ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲉⲧⲉ ⲧⲛⲟϭ ⲛⲛⲏⲥⲧⲓⲁ ⲧⲉ an demselben Tage, das ist das grosse Fasten, wies Gott Adam aus dem Paradiese". Das grosse Fasten ist

hier ganz deutlich die Bezeichnung des Tages, an dem Adam das Paradies verlassen musste. Der Text selbst bietet keinen Anhaltspunkt dafür, dass es eine Wochentagsbezeichnung ist. Das grosse Fasten ist sonst die gewöhnliche Bezeichnung für die österliche Fastenzeit. Die kann aber hier nicht gemeint sein, weil ja nur ein bestimmter einzelner Tag bezeichnet wird. Dass es sich tatsächlich um eine Wochentagsbezeichnung und zwar für den Freitag handelt, zeigt der Umstand, dass, wie mir Herr Professor Georg Graf (Donauwörth) freundlichst mitteilt, in der "Schatzhöhle" (herausgegeben von C. Bezold, syrisch und deutsch, I. Tl. Übersetzung, Leipzig 1883; II. Tl. Texte, 1888) und in den von ihr abhängigen und mit ihr verwandten Schriften allgemein der Freitag als der Tag der Vertreibung Adams aus dem Paradiese angegeben wird. Mithin ist die Gleichung "grosses Fasten" = Freitag gesichert. Wenn nun aber "das grosse Fasten" den Freitag bezeichnet, ist es klar, dass "das kleine Fasten" nur der Mittwoch sein kann.

Der nächste Tagesabschnitt beginnt in Zeile 9 und auch hier ist der Tagesname (Zeile 10) einwandfrei zu ⲡⲟ]ϫⲱϣ zu ergänzen. Diese Tagesbenennung findet sich auch in dem entsprechenden Abschnitt des Neujahrsbuches der Bauernpraktik wieder (E R⁰ 12, S. 121). Crum gibt im *Dictionary* S. xxiii *a* in einem Nachtrag zu 501 *b* 3 v. u. an: "ⲟϫⲱϣ? Thursday" und verweist ausser auf die Stelle in der Bauernpraktik noch auf "Orat Cyp 264 (¹) (Polotsky)". Damit ist der von F. Bilabel in den *Veröffentlichungen aus den badischen Papyrus-Sammlungen*, H. 5 (Heidelberg 1934) unter dem Titel "Das Kyprian-Zauberbuch" herausgegebene Text gemeint. Das hier in Frage kommende Textstück (S. 313, Z. 266 f.) ist wohl als ϫⲓⲡ (ϫ)ⲡ ⲧ(?) oder einfach ϫⲓⲡⲉ ⲧⲕⲩⲣⲓⲁⲕⲏ ϣⲁ ⲡⲟϫⲱϣ zu verstehen: "[rezitiere o. ä.] die Gebete täglich vom Sonntag bis zum Wosch-Tag". Wieso Crum (oder Polotsky) zur Bedeutung "Donnerstag" kommt, ist mir unbekannt. Sie passt aber auch zu dem neuen Neujahrsbuch, denn der Abschnitt des Wosch-Tages folgt auf den des kleinen Fastens = Mittwoch.

Der nächste und zugleich wohl letzte Tagesabschnitt beginnt mit Zeile 13. Von der Benennung seines Tages ist nur der erste Buchstabe ⲑ am Ende der Zeile erhalten. Dieser ist wohl als der bestimmte weibliche Artikel ⲧ mit wortbeginnendem ϩ zu verstehen. Doch ist mir keine im Koptischen übliche Tagesbezeichnung bekannt,

(¹) Es sollte eigentlich 267 heissen.

die so beginnt. Nach allem wäre ⲧⲡⲟⲥ ⲡⲙⲏⲥⲧⲉⲓⲁ zu erwarten, doch leider scheint uns der Text diesen Gefallen nicht zu tun.

Auffallend bleibt, dass sowohl im Neujahrsbuch der Bauernpraktik, wie auch in dem von K 5506, der Donnerstag im vorletzten Abschnitt behandelt ist, demnach der letzte Abschnitt dem Freitag zufällt, wenn man nicht annehmen will, dass im Neujahrsbuch die Wochentage nicht in ihrer natürlichen Reihenfolge behandelt sind. Im Neujahrsbuch der Bauernpraktik ist ausser dem ⲟⲩⲱϣ und dem einwandfrei zu ⲕⲩⲣⲓⲁⲕⲏ " Sonntag " ergänzbaren ⲁⲕⲏ (B V⁰ 11) des ersten Abschnittes keine Wochentagsbezeichnung erhalten. Aus diesen beiden Texten und aus den beiden anderen zum Vergleich herangezogenen oben zitierten Textstellen ersieht man aber jedenfalls, dass es im Koptischen neben den gewöhnlichen Wochentagsnamen auch noch andere gab; vielleicht nicht für alle Wochentage, jedenfalls aber für Mittwoch, Donnerstag und Freitag.

Die in K 5506 vorliegende Rezension des Neujahrsbuches ist völlig verschieden von der in der Bauernpraktik enthaltenen. Die einzelnen Abschnitte sind hier viel kürzer und haben auch einen anderen Inhalt. Daher können die beiden Texte leider nicht zur gegenseitigen Ergänzung herangezogen werden.

Da von den Zeilen durchwegs sowohl der Anfang wie auch das Ende fehlt, lässt sich der Rand nicht mit Sicherheit bestimmen. Doch erscheint mir die Anordnung, wie ich sie bei der Wiedergabe des Textes getroffen habe, aus zwei Gründen wahrscheinlich. Es ist anzunehmen, dass die Zeilen 2 und 13 mit dem immer gleich bleibenden Anfang des Tagesabschnitttextes beginnen. Diese Annahme wird dadurch unterstützt, dass auf der Rückseite die Überschrift zum Rezept für das Schlafmittel und auch der Beginn des Rezepttextes knapp am erhaltenen Rand beginnt. Zwingend sind beide Gründe nicht. Vor dem Anfang des Tagesabschnittes könnte natürlich noch etwas vom vorhergehenden Abschnitt gestanden haben und vor dem erhaltenen Teil der Überschrift des Rezeptes kann noch eine Arzneibezeichnung wie ⲟⲩⲡⲁϩⲣⲉ, ⲟⲩϫⲩⲣⲟⲛ, ⲟⲩⲕⲟⲗⲗⲓⲟⲛ oder dergleichen gestanden haben. Ebenso muss der Text des Rezeptes nicht mit ⲭⲓ, das übrigens selbst schon fraglich ist, begonnen hahen. Diese Anhaltspunkte geben aber immerhin eine gewisse Wahrscheinlichkeit für die von mir gewählte Anordnung der Textes Die Angaben über die Anzahl der fehlenden Buchstaben können nur als ganz beiläufige Anhaltspunkte gewertet werden.

Der Text lautet:

→ c. 16]ⲙⲙⲟⲩ ⲛⲁ[c. 15
2 † ⲉⲣⲯⲁⲛⲥⲟⲩ ⲥⲟⲟⲩ ⲛⲧ]ⲱⲃⲉ ϫⲱⲙ[ⲍ c. 14
c. 16]ⲙⲡⲣ(oder ⲃ ⲱⲙ⁎[c. 14
4 . . ? ⲧⲁⲕ]ⲟ· ⲛⲉϫⲏⲩ ⲙ[ⲁ]ⲧⲁⲕⲟ † [ⲉⲣⲯⲁⲛⲥⲟⲩ ⲥⲟⲟⲩ
ⲛⲧⲱⲃⲉ ϫ]ⲱⲙⲍ̄ ⲉⲧⲕⲟⲩ[ⲓ̈ ⲙ]ⲙⲏⲥⲧⲉⲓⲁ ⲟⲩ⁎[c. 12
6 c. 5]ⲡⲉⲡⲑⲉⲓⲙ[ⲟⲡ]ⲱⲣⲟⲙ ⲛⲁⲧⲱ[c. 12
ⲙ]ⲁⲛⲟⲩⲍ· ⲡⲉⲥⲟⲩⲟ ⲙ[ⲁⲣ] ⲕⲟⲩⲓ̈ ⲡϫⲱⲱ[ϩⲉ (?) c. 10
8 ⲙⲟⲡ]ⲱⲣⲁ ⲛⲁⲧⲁⲟⲩⲉ ⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ⲉⲃⲟϩ ⁎⁎[c. 12
. . .]ⲯⲃⲏⲩⲉ ⲧⲁⲕⲟ· † ⲉⲣⲯⲁⲙ[ⲥⲟⲩ ⲥⲟⲟⲩ ⲛⲧⲱⲃⲉ ϫⲱⲙⲍ̄
10 ⲉⲡⲟ]ⲩⲱϣ ⲧⲉⲡⲣⲱ ⲙ[ⲁ]ⲣ ⲕⲟⲩⲓ̈ [c. 15
. . .]ϣ ⲡϣⲱⲓ ⲛⲁ⁎[.]ⲁⲛⲟⲩⲍ (1) ⲙ[c. 15
12 . . ⲛⲁ]ⲁϣⲁⲓ̈ ⲟⲩⲙ̄ ϩⲉⲛϩⲓⲥⲉ ⲛⲁⲧⲁϩ[ⲟ c. 13
† ⲉⲣ]ⲯⲁⲛⲥⲟⲩ ⲥⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲱⲃⲉ ϫⲱⲙⲍ̄ ⲉⲑ[c. 9
14 c. 16]ϣⲧ̄ ⲡⲑⲉⲓⲙⲟ[ⲡⲱⲣⲟⲙ (?) c. 5
c. 16]ⲙⲟϭ ⲃ̄· ⲡⲉⲃ⁎[c. 9
16 c. 15]ⲉ ⲡⲉⲃⲁϩ ⲡⲣⲱⲙ[ⲉ c. 9
c. 14 ⲙ]ⲁⲙⲟⲩ † [

Rückseite ↓ kopfstehend zur Schrift der Vorderseite:

?] ⲉⲧⲃⲉ ⲡϩⲓⲙⲏⲃ
?] ϫⲓ̈ [ⲟ]ⲩⲥⲱⲃⲉ ⲙ̄ⲧ[. .]ⲫⲏ ⁎ⲕⲁⲁⲩ[
]ⲛ· ⲉⲧⲉ ⲛⲁⲓ̈ [ⲛⲉ] ⲁϩⲁⲃⲟⲁϩ ⁎[
]ⲩ ⲙⲁϩⲉⲱ[
]ⲡⲉⲧⲟⲩ⁎⁎[
]ⲕⲁⲥⲉⲓⲥ⁎[

Übersetzung

(Montag) – – –] der Tod wird [– – –. † Wenn der 6. To]be [auf den Dienstag] fällt, [– – – zugrunde gehn (?)]. Die Schiffe wer-

(1) ⲡϣⲱⲓ ⲛⲁⲣ̄ ⲛⲁⲛⲟⲩⲍ wäre eine im Koptischen völlig unmögliche Ausdrucksweise. "Der Sommer wird gut werden" heisst ⲡϣⲱⲓ ⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲉⲛⲁⲛⲟⲩⲍ. Zur Ergänzung ⲛⲁⲣ̄ ⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩⲍ "wird Gutes bringen" ist kein Platz. Zwischen den beiden ⲁ haben nur zwei Buchstaben Platz. Es wäre auch möglich, dass ⁎[.]ⲁ ein Verbum mit dem Objekt ⲡⲟⲩⲍ "das Seine" ist.

den zugrunde gehn. † [Wenn der 6. Tobe] auf das kleine Fasten (Mittwoch) fällt, [– – –] der Herbst (φθινόπωρον) wird [– – –] ist gut. Der Weizen wird wenig werden; die Ernte (?) [– – – die] Obstbäume (?) werden Frucht tragen. [– – –] Werke zugrunde gehn. † Wenn [der 6. Tobe auf den] Donnerstag [fällt,] wird der Winter klein (= kurz oder milde) werden [– – –.] Der Sommer wird . . . [– – – wird] zahlreich werden. Unannehmlichkeiten werden [. . .] treffen [– – –. †] Wenn der 6. Tobe auf den [Freitag] fällt, [– – –] Herbst (?) [– – –] . . . [– – –] die Augen der Menschen (?) [– – –] wird sterben. †

(Rückseite) Wegen des Schlafes. Nimm ein Blatt von [– – –

Als weitere Parallelen zu den in der Bauernpraktik enthaltenen Schriften sei hier noch auf zwei Bruchstücke hingewiesen, die ich damals nicht kannte. Beide sind von W. E. Crum herausgegeben. Das eine steht im *Catal. Copt. MSS. Brit. Mus.* (London 1905) No. 523 (S. 252) und ist im faijumischen Dialekt abgefasst. Nach der Überschrift: ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲉϩⲁⲩ ⲛⲧⲉ ⲡⲁϩ "Über die Tage des Mondes" könnte man ein Mondlaufbuch vermuten. Es sind nur die Zeilenanfänge erhalten, aus denen sich nicht viel entnehmen lässt. Das andere Fragment steht in *Wadi Sarga* (*Coptica* 3, Kopenhagen 1922) No. 19 (S. 50). Es ist im saidischen Dialekt verfasst und ganz deutlich ein Mondlaufbuch, von dem Teile des 13. und des 14. Tagesabschnittes erhalten sind. Leider fehlen die Anfänge und Enden der Zeilen. Der Text ist ganz verschieden von dem entsprechenden Abschnitt in der Bauernpraktik.

***

8. — J. Vergote, *Zwei koptische Fragmente einer unbekannten patristischen Schrift,* in: *Orientalia Christiana Periodica* 4 (Rom 1938), 47-64.

J. Vergote hat in diesem Aufsatz zwei Blätter aus der Bibliothèque Nationale in Paris mit einem sehr interessanten Text herausgegeben. Die Ausdrucksweise dieses philosophischen Textes ist natürlich nicht so durchsichtig, wie die einer Erzählung. Es ist daher nicht verwunderlich, dass ich an einigen Stellen die grammatische Konstruktion anders deute, als Vergote es tat. Doch berührt das den Sinn der Übersetzung nur unwesentlich. Ausserdem möchte ich

auf die Stelle aus PLATONS *Phaidros* hinweisen, auf die gegen Schluss des zweiten Fragmentes angespielt wird. Um dem Leser dieser Zeilen, der die Originalpublikation nicht zur Hand hat, die Möglichkeit zu geben, den ganzen Text nach seinem Inhalt zu beurteilen, füge ich hier eine zusammenhängende Übersetzung des ganzen Textes beider Blätter an.

49 *a* 9. Lies ⲡⲉϣⲁⲛⲭⲟⲟϥ. Relativsatz mit bestimmtem Artikel. "Und wir sagen" müsste ϣⲁⲛⲭⲟⲟⲥ ohne ⲡⲉ voran heissen. Die ganze Stelle ist zu übersetzen: "weil er lichtlos ist aufgrund seiner eigenen Natur und (nach) dem, was wir 'ein vollständiges Abnehmen des Gestirnes' nennen". Wörtlich: das, was wir sagen, dass es ein vollständiges Abnehmen des Gestirnes ist.

49 *b* 13. ϩⲓⲧⲃⲛ̄ⲛⲁϩ ist wohl nur Druckfehler (oder Schreibfehler in der Handschrift?) für ϩⲓⲧⲛ̄ ⲛⲃⲁϩ "mit den Augen". Nach Vergotes Übersetzung "aus seinen Augen" müsste man ϩⲓⲧⲛ̄ ⲛⲉϥ-ⲃⲁϩ erwarten.

49 *b* vorletzte und letzte Zeile: ϭⲓⲛ̄ⲧⲉⲓⲟⲩⲟⲓ ⲧ ⲟⲩⲟⲓ, wörtlich: "einen Weg nehmen", hat eine engere Bedeutung angenommen und heisst: suchend herumgehn. ϭⲓⲛ̄ⲧⲉⲓ ⲟⲩⲟⲓ heisst also etwa "Untersuchungsgang„ und ist gleichbedeutend mit ἔφοδος.

50 *a* 2 ff. möchte ich folgendermassen ergänzen: ⲛ[ⲁ]ⲙⲉ ϣⲁⲩϫ[ⲓ] ⲙⲟ[ⲉⲓⲧ] ϩⲛⲧⲛ̄ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲛ̄ϣⲱⲗϩ̄ ⲛⲁⲓⲥⲑⲉⲧⲟⲛ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫ[ⲙ] ⲡⲉⲧⲟⲩⲟⲧⲃ [ⲉ]ⲧⲁⲓⲥⲑⲉⲥⲓⲥ. "Wahrlich, es pflegt uns durch die wahrnehmbaren Zeichen der Weg zu dem, was über das Wahrnehmungsvermögen hinausgeht, gewiesen zu werden".

50 *a* 8. Hier beginnt kein neuer Satz, wie nach Vergotes Übersetzung zu vermuten wäre, sonst müsste nach ⲁⲩⲱ unbedingt ⲟⲩⲛ̄ stehen bzw. zu ergänzen sein. Hier wird an das Vorhergehende angeknüpft: "und noch überdies (zu) einer Menge anderer Dinge".

50 *a* 19 f. Die Übersetzung: "durch das, was sie in den körperlichen Dingen bewirkt" stimmt nicht zum vorliegenden koptischen Text. "Was sie bewirkt" müsste heissen: ⲡⲉⲧⲥⲉⲡⲉⲣⲧⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ, während in ⲡⲉⲧⲉⲡⲉⲣⲧⲉⲓ das Relativpronomen Subjekt des Relativsatzes sein muss: das, was wirkt. — ⲛ̄ϩⲏⲧ hiesse "in mir" und wäre dem Sinne nach nicht ausgeschlossen; ⲛ̄ϩⲏⲧⲛ̄ ⲥⲱⲙⲁⲧⲓⲕⲟⲥ ist aber wohl als ⲛ̄ϩⲏⲧⲛ̄ ⲛⲥⲱⲙⲁⲧⲓⲕⲟⲥ (Haplographie) zu deuten: "durch das, was in uns, den körperlichen Wesen, wirkt".

50 *b* 4 von unten. ⲛ̄· ist zu streichen. (sic?).

51 *b* 5 und 51 *b* 10 ff. Zu diesen Stellen ist die Übersetzung nicht zutreffend.

51 *b* 18. ⲉⲟⲩ für ⲉⲟⲩⲟ. Druckfehler oder sic?

52 *a* 11. Es ist mir unklar, was mit der Fussnote (3) auf S. 54 zu dieser Stelle gemeint ist. Der Text, wie er auf S. 51 gegeben wird, ist einwandfrei.

52 *a* letzte Zeile und ff. Dieser Hinweis bezieht sich auf PLATON, *Phaidros* XXV. Die Übersetzung dieser Stelle lautet nach: *Platons Phaidros ins Deutsche übertragen* von R. KASSNER (9.-11. Tausend), Jena 1920, S. 36: " Es gleicht die Seele einem Gespann geflügelter Pferde mit einem Wagenlenker; Gespann und Wagenlenker seien ein Gebilde. Die Pferde und Wagenlenker der Götterseele sind alle edel und aus edler Zucht. Die Pferde und Wagenlenker der anderen Seelen sind unterschieden: der Wagenlenker führt hier ein Zweigespann und von seinen beiden Pferden ist das eine schön und fromm und aus edler Zucht, das andere garstig und bös und aus gemeiner Zucht. Und darum ist es hier so schwer und ein so grosser Verdruss, die Zügel zu halten ".

Übersetzung

(p. 33 = S. 49) Der] ganze untere Teil, der uns zugewandt ist, ist unsichtbar, weil er seiner eigenen Natur nach und (auch aufgrund dessen,) was wir das vollständige Abnehmen des Gestirnes nennen, lichtlos ist. Wenn er aber wieder gemäss der Bewegung seines Laufes an der Sonne vorbei kommt und in die Bahn des Strahles (wörtlich: neben den Strahl) gelangt, dann beginnt nun das, was vor kurzem noch lichtlos war, beleuchtet zu werden, da der Strahl allmählich die Seite beleuchtet, die unsichtbar war, (*b*) [– – –] dieser Art, ausser wenn ein anderer mit den Augen schaut. Wer sich der Dinge, die er durch die Wahrnehmung erkennt, wie eines Wegweisers (pl.) bedient und durch die erkennbaren Dinge in die verborgenen eindringt, was braucht (er) überdies die Methoden und Untersuchungsweisen der Geometrie hereinzubringen (oder: herbeizuholen)? (p. 34 = S. 50) Wahrlich, es wird uns durch die wahrnehmbaren Zeichen der Weg zu dem gewiesen, was über die Wahrnehmung(smöglichkeit) hinausgeht und überdies noch (zu) einer Menge anderer Dinge. Das stimmt zu der Behauptung, die wir aufgestellt haben, nämlich dass wir die geistige Wesenheit, die mit unserer Natur verbunden ist, durch das erfassen, was in uns, den körperlichen (Wesen) wirkt. Ich selbst entgegnete ihr: Wenn also alle Gestirne (*b*) ihrer Natur nach materiell sind, da ihnen allen miteinander die Materie gemeinsam ist, so

gibt es doch einen Unterschied oder grosse Verschiedenheit zwischen allen Erscheinungsformen der Materie, denn ihre Bewegung oder ihr Lauf ist einander entgegengesetzt gerichtet, weil ja das eine im Aufsteigen begriffen ist, das andere aber abwärts zieht. Auch ihre Erscheinung oder ihr Aussehen ist voneinander verschieden und es gibt einen Unterschied [

(p. 73 = S. 51) Ich spreche von der Begehrlichkeit und der Zornigkeit. Bilden sie mit der Seéle eine einzige Wesenheit, sind sie mit ihr gleich bei ihrer (= der Seele) ersten Erschaffung entstanden oder aber sind sie etwas anderes ausserhalb ihrer und erst später (wörtlich: zuletzt) in sie hineingekommen? Dass wir sie in der Seele sehen, dem stimmen alle zu. Was wir aber von ihnen denken sollen, (*b*) hat die Forschung noch nicht in derselben Einmütigkeit genau herausgefunden, sondern viele sind infolge der verschiedenen irrtümlichen (wörtlich: die täuschen und verschieden sind) Meinungen darüber noch im Zweifel. Wenn uns aber die weltliche Philosophie, wenn sie über diese (Dinge) gewandt (oder: klug) spricht, für eine Bestätigung der Wahrheit genügte, so wäre es ja wohl überflüssig, dass wir die Angelegenheit über die Seele gründlich darlegen. Während jene (= die weltlichen Philosophen) nun die Ansicht über die Seele (p. 74 = S. 52) mit der Schlussfolgerung, die sich ihnen darbietet, uneingeschränkt (wörtlich: mit Macht) vorbringen, haben wir diese Möglichkeit nicht, zu sagen, was wir wollen, da wir der heiligen Schrift wie einer Regel oder einem Gesetz für alle Lehrmeinungen das Übergewicht (oder: den Vorrang) geben. Deshalb ist es notwendig, dass wir auf sie Rücksicht nehmen und nur das annehmen, was wir als übereinstimmend mit dem Zweck (oder: Ziel) der (heiligen) Schriften befinden werden. Wenn wir also vom Wagen des Platon hören (*b*) und (von) dem Gespann der beiden Jungpferde, die vorgespannt sind, deren Wesen einander nicht gleicht, und (von) dem Wagenlenker, der darauf sitzt (bzw. steht), so sind doch alle diese (Bilder), mit denen er derartige Worte zusammenphilosophiert, rätselhaft (wörtlich: so philosophierte er derartige Worte durch alle diese (Vergleiche) in rätselhafter Weise). Desgleichen auch wenn wir hören, was der Philosoph sagte, der nach ihm kam, der in geschickter (oder: kluger) Weise den sichtbaren (Dingen) nachging. [

Bemerkung der Schriftleitung: Infolge der jetzigen Lage konnte der Verf. leider die Druckbogen des Artikels nicht durchsehen.

RECENSIONES

1. Heinrich Otten, *Die Überlieferungen des Telipinu-Mythus* (= *Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft.* 46. Bd., 1. H.: *Hethitische Texte in Umschrift, mit Übersetzung und Erläuterungen* herausgegeben von F. Sommer, H. VIII). Leipzig 1942. J. C. Hinrichs. In-8°, 77 S. RM. 6.—

2. H. Otten, *Mythische und magische Texte in hethitischer Sprache* (= *Keilschrifturkunden aus Boghazköi*, H. XXXIII). Berlin 1943. Deutsche Orient-Gesellschaft zu Berlin. (Zu beziehen durch die Vorderasiatische Abteilung der Staatlichen Museen). In-fol., VI S., 50 Bl. mit Keilschriftkopien. RM. 12.50

Von mythologischen Texten in hethitscher Sprache war bisher nur ein Teil bekannt. Die Fragmente der heth. Version des Gilgameš-Epos sind von Friedrich, ZA 39, S. 1 ff., bearbeitet worden; der Illujanka-Mythos, der als Kulterzählung des *purulli*-Festes überliefert ist, ist von Götze, *Kleinasien*, S. 131 f., übersetzt (mit Literaturangaben; gegen ebd. Anm. 3 ist aber mit Sommer, AU S. 382 f., an dem weiblichen Charakter der Gottheit Inara festzuhalten) und von Porzig, KlF I, S. 379 ff., mit der griechischen Überlieferung vom Drachen Typhon verglichen worden. Ein Stück des wohl ursprünglich churrischen Gurparanzaḫ-Mythus ist als KUB XVII 9 veröffentlicht (dazu Sommer, KlF I, S. 345; Friedrich, ZA 39, S. 45; Goetze, *Tunnawi*, S. 57, Anm. 185), ein anderes Stück vom Rez., ZA 44, S. 84 ff., in Transkription und Übersetzung bekannt gemacht. Der Mythos vom verschwundenen Gott war, ausser durch das kleine Fragment bei Chantre, *Mission en Cappadoce*, S. 58-60, nur durch das grössere Bruchstück KUB XVII 10 bekannt (Übersetzung bei Götze, *Kleinasien*, S. 134 ff.). Hinzu kommt die Erzählung vom Mond, der vom Himmel herabstürzte, in der protochattisch-hethitischen Bilinguis KUB XXVIII 3-5 überliefert (noch nicht bearbeitet), und die gleichfalls zum grössten Teil unbearbeiteten, wohl ursprünglich churrischen, vielleicht zusammengehörigen Stücke KUB XXIV 8 (Appu uud seine Söhne Gut und Böse; IV 4-20 bei Friedrich, *Or.* NS IX, S. 207, Anm. 1) und 7 (daraus die Fischer-Episode bei Ehelolf, OLZ 1926, Sp. 766 ff.). Andere Mythen waren bisher nur in kleinen Bruchstücken bekannt, die vor allem in KUB VIII (Nr. 62-67), XII (Nr. 60-66) und XVII (Nr. 1, 7, 8) in Keilschriftveröffentlichung vorlagen. Von einem grossen, ursprünglich churrischen, aber auch in hethitischer Fassung vorliegenden Kumarpi-Zyklus

wusste man, ausser ein paar allzu schmalen Proben unter den eben genannten Keilschrifttexten, vor allem durch Andeutungen und Textproben, die Forrer bei verschiedenen Gelegenheiten gegeben hat (JA 217, 1930, S. 238 f.; Intern. Orientalisten-Kongress Rom, 1935; *Forsch. u. Fortschr.* 12, 1936, S. 255 f.; *Mélanges Cumont,* 1936, S. 687 ff.).

Ehelolf plante lange eine gesammelte Herausgabe des wichtigen mythologischen Textmaterials. Aber seine auf möglichst vollständige Erfassung des gesamten Textmaterials gerichtete Arbeitsweise liess ihn die Veröffentlichung immer verschieben, in der Hoffnung, noch weiteres Material dazuzufinden, und so war es ihm nicht vergönnt, diese Arbeit abzuschliessen. Sein Schüler H. Otten konnte nun die Früchte dieser Arbeit pflücken und legt sie uns in den zwei hier zu besprechenden Arbeiten vor. Die vergleichende Bearbeitung des Mythus vom verschwundenen Gott Telipinu war Otten noch von Ehelolf als Thema einer Dissertation gestellt worden, die nunmehr in dem 1. Werk im Druck vorliegt; zugleich hat Otten die Texte, die zu diesem Kreis gehören, zusammen mit anderen mythologischen Texten in Keilschrift in dem 2. Werk herausgegeben. Man muss es dankbar begrüssen, dass er diese zwei Veröffentlichungen mitten im Kriege und trotz seiner Inanspruchnahme durch den Wehrdienst hat abschliessen können.

1. Die Erschwerungen durch die Zeitumstände machen sich bei der Bearbeitung des Telipinu-Mythus (TM) allerdings in fühlbarer Weise geltend. Otten war es nicht möglich, den Haupttext KUB XVII 10 und den grossen Text vom Verschwinden des Wettergottes (Fassung E, KUB XXXIII 24) in extenso zu bearbeiten, und auch die wegen der Beziehungen zum Tammuz- und Adonis-Kreis (S. 3, Anm. 5) besonders wichtige mythenvergleichende Untersuchung musste er sich für später vorbehalten (Vorwort, S. 1-2).

An die Spitze seiner Untersuchung stellt Otten einen wörtlichen Abdruck der Götze'schen Rekonstruktion des TM (S. 5-7). Der Versuch Götzes, das Chantre'sche Fragment mit XVII 10 zu kombinieren — bei dem damaligen Stande der Textkenntnis völlig berechtigt —, wird von Otten auf Grund des neuen Materials abgelehnt. Man hat vielmehr mehrere Rezensionen anzunehmen, deren Herausarbeitung den eigentlichen Gegenstand der Arbeit bildet. Otten unterscheidet folgende Fassungen:

A: XVII 10 mit den Duplikaten XXXIII 1-3.

B: Fragment Chantre und XXXIII 4-8, in Transkription und Übersetzung zusammengestellt auf S. 15-50. Diese ist gegenüber A durch knappere Fassung und strengeren Aufbau gekennzeichnet. Der Anfang fehlt. Erhalten sind: Schilderung der Notzeit (I 1-6); Suchen der grossen und kleinen Götter (7-11); vergebliche Entsendung des Adlers durch den Sonnengott (12-16); Entsendung der Biene durch die Göttermutter, die trotz warnenden Einspruchs des Wettergottes ausgeführt wird, Suchen der Biene (17-32); dann bricht die I. Kol. ab. — Kol. II ist so zerstört, dass Otten von einer Übersetzung absieht (bis auf Z. 15-17). Nach Ottens Deutung (S. 21 f.) enthielt die Kol. folgende Teile der Erzählung: die Biene findet und weckt (?) den Telipinu, darauf (verstümmelte) Rede des Gottes (nach Fassung C [S. 33 f., s. u.] wohl seinen Zorn über die Störung ausdrückend), Beratung (der Götter), wie der Gott nun herzuschaffen sei. Dass dabei der Mensch genannt wird,

weist in die Richtung des von Otten S. 35 zur Fassung C Ausgeführten (s. u.). — Kol. III enthält Teile des Beschwörungsrituals, der von Otten "B IV" genannte Abschnitt die Beschwörungsworte, durch die der Gott besänftigt wird. Dieser Abschnitt zetzt sich zusammen aus Chantre Rs. (!), wohl Kol. IV, da die Vs. (!) wohl Kol. I ist, und XXXIII 8 Kol. III. Der Doppelstrich am Ende der Transkription und Übersetzung (S. 26 und 29) bezeichnet also nur das Ende der Kol. III in Nr. 8, nicht das Ende des Textes. Die Erzählung von der Rückkehr des Gottes und der Wiederkehr des Heilszustandes in die Welt kann daher auch in B wie in A (IV 20 ff.) auf die Beschwörung folgen. Wichtig ist, dass auch die Beschwörung in den einzelnen Fassungen, trotz weitgehender Berührungen im einzelnen, nicht völlig übereinstimmt (S. 29 f.).

Fassung C: XXXIII 9 und 10 (S. 30-38 oben). Kol. I fehlt. Erhalten sind: Auftrag an die Biene (II 1-6); die Biene sucht den Telipinu und findet ihn im Haine der Stadt Liḫzina (7-12): Zorn des Gottes über die Störung und Verschärfung der Not (13-22); Mensch und Adler sollen den Gott herbeibringen (und bringen ihn wohl auch tatsächlich; 23-28, am Ende bruchstückhaft). Wie Otten S. 35 ausführt, ist damit die organische Verbindung von Mythus und Beschwörung hergestellt: um den Gott zu besänftigen, bedarf es "göttlicher und weiterhin von den Menschen wohl ausgeführter Riten" (S. 35 mit Anm. 3). — Kol. III handelt wohl davon, wie der Gott versöhnt wird und die Fruchtbarkeit zurückbringt (S. 38).

Anschliessend (S. 38-49) behandelt Otten einige kleine Bruchstücke, die sich vorläufig keiner Fassung zuweisen lassen, aber auch noch von Telipinu handeln (im Gegensatz zu den Fassungen D und E, s. u.). XXXIII 14 wird nur kurz gestreift (Transkription in Anm. 2 auf S. 38 f.), Nr. 12 im Wortlaut wiedergegeben (S. 39-44); es handelt von der Rückkehr des Gottes und des Heilszustandes. — Nr. 13 (S. 44-47) wird angeschlossen, obwohl der Name des Gottes nicht erhalten ist. Es handelt vom Suchen der Tiere; die Biene findet den Gott in der Stadt Ḫattuša schlafend. Das ist also eine Abweichung von Fassung C, nach der er im Haine von Liḫzina schläft. Die verschiedenen Fassungen unterscheiden sich also in der Angabe des Verstecks des Gottes, so dass nicht ohne weiteres angegeben werden kann, wo der Gott sich nach den Fassungen A und B aufhält. Ohne Ottens künftigen religionsvergleichenden Untersuchungen vorgreifen zu wollen, möchten wir doch darauf hinweisen, dass hier ein wesentlicher Unterschied gegen die Tammuz- und Adonis-Mythen vorliegt; der Gott stirbt nicht, steigt nicht in die Unterwelt hinab, sondern hält sich mitten im Lande, ja nach Nr. 12 sogar in der Hauptstadt selbst verborgen!

Auf S. 47 schliesst Otten ein Stück aus Nr. 41 und 42 an, das vom vergeblichen Suchen der Götter und der Auffindung eines Gottes (sein Name ist nicht erhalten) in einem Haine handelt. — Mit dem Fragment Nr. 33 (S. 47 f.) sind wir hereits bei den Stücken angelangt, die vom Verschwinden nicht des Telipinu, sondern des Wettergottes handeln. Erhalten sind Auftrag an Adler und Biene, Auffinden des Gottes in einem Haine bei Liḫzina. Der Text ist hierher zu C gestellt, weil er die entscheidende Lesung des Stadtnamens liefert (vgl. S. 31, Anm. i).

Fassung D: Nr. 13-16, 19-21 (S. 49 ff.): Wettergott-Mythus. Diese Fassung ist aus mehreren Gründen wichtig. Einmal weil sie zeigt, dass die nach dem zuerst bekannt gewordenen Fragment Telipinu-Mythus genannte Erzählung sich auch an den Wettergott anknüpft. Zweitens führt sie uns über den erhaltenen Anfang der anderen Fassungen (A, B, C) rückwärts weiter dem Anfang zu. Der Zorn des Gottes wird anschaulich geschildert: in seiner Wut verwechselt er seine Schuhe, dann geht er hinaus (durch Vergleich mehrerer Bruchstücke gewonnen und für die Erg. von A I 1-3 verwertet, S. 50 ff.). Endlich ist durch die Worte "ist über Ašmunikal erzürnt" (I 7, S. 56) die Beziehung des Mythus auf eine bestimmte historische Persönlichkeit hergestellt. (Zu Ottens Ausführungen über die Königin Ašmunikal möchte ich nur hinzufügen, dass ich, *Siegel aus Boğazköy* I, S. 37, einen Vorschlag gemacht habe, wie die nach dem Ḫuqqana-Vertrag als Blutschande angesehene Geschwisterehe zwischen Arnuvanda und Ašmunikal aus dem Wege geräumt werden kann: Aš. war regierende Tavannanna als Schwester des Königs, aber nicht seine Gemahlin). Dazu zieht Otten mit Recht die Texte Nr. 67, 36 und 32 heran (S. 61 ff.), in denen Beziehung zu einem Opfermandanten, seiner Gattin und (in 32) zu einem bestimmten, mit Namen genannten Mann, dem Tafelschreiber Pirva, gegeben ist. Ein anderer Text (Nr. 19, S. 64 f.) knüpft wieder an eine Königin Ḫarapši[-...] an. Die Erkenntnis, dass der Mythus vom verschwundenen Gott mit Beschwörungsritualen verbunden wird, die für bestimmte Individuen, u. zw. nicht nur für Angehörige des Königshauses, sondern auch für Privatpersonen ausgeführt werden, ist von höchster Bedeutung. Die Frage, ob eine solche Beziehung bei allen Texten des TM anzunehmen ist, wird von Otten nach sorgfältiger Erwägung offen gelassen. Sehr einleuchtend ist die Vermutung (S. 66), dass der Anfang des TM unter den Tausenden von heth. Texten bisher nur deshalb nicht erkannt worden ist, weil er sich von den üblichen Ritualtexten nicht unterscheidet. — Die erhaltenen Teile der Erzählung der Fassung D (S. 55-59) handeln von Unheils- (Kol. I) und Heilszeit (Kol. III).

Fassung E (Nr. 22, 23 und vor allem die grosse Nr. 24 mit den Duplikaten 25, 26, 28-30), der grosse Wettergottmythus, wird im letzten Kapitel (S. 67 f.) aus den im Vorwort angegebenen Gründen nur kurz erwähnt; für eine ausführliche Behandlung müssen wir die Fortsetzung von Ottens Studien abwarten. Hoffentlich schenkt er uns dann auch eine Neubearbeitung der vom TM stärker abweichenden sogenannten Yozgat-Tafel (VBoT 58).

Dass Ottens Arbeit auf der Höhe der Forschung und sorgfältig ausgeführt ist, braucht nach dem Obigen nicht eigens erwähnt zu werden. Auf den Gewinn, den sie in lexikalischer Hinsicht bringt, werden wir unten noch eingehen. Ausführliche Indices (Wörter, Eigennamen, Grammatisches und behandelte Stellen) vervollständigen das Werk.

2. Der neue Keilschriftband KUB XXXIII steht in engem Zusammenhang mit der unter 1. besprochenen Arbeit; enthält er doch nicht weniger als 82 Nummern, die enger oder lockerer zum TM gehören. Dass nicht alle diese Texte in den obigen Ausführungen erscheinen, hat folgende Gründe: einmal konnten naturgmäss in einer Besprechung nicht alle die Stellen ge-

nannt werden, an denen Otten Teile aus weiteren Texten verwertet hat; dafür sei auf das Stellenverzeichnis in seinem Buche verwiesen. Zum zweiten zeigt ein grosser Teil der in XXXIII veröffentlichten Texte nur eine entferntere Beziehung zum TM. Trotzdem sind sie für die Beurteilung dieses Textzyklus nicht unwesentlich; zeigen sie doch, dass er sich in eine ausgedehnte Beschwörungsliteratur einordnet, die z. T. mythologische Bestandteile der verschiedensten Art enthält. Genannt seien Nr. 49 und 50, Beschwörung gegen den Zorn der DINGIR.MAḪ, und Nr. 62, Beschwörung des Wettergottes der Stadt Kuliuišna.

Zur Inhaltsübersicht ein paar Kleinigkeiten: ausdrückliche Nennung von Nr. 24 als Haupttext des Wettergott-Mythus, Fassung E, wäre erwünscht gewesen. — Zu Nr. 60 muss es heissen "Nr. 61 **Rs.** = Dupl. zu Rs. 1 ff." — Nr. 62 II 8-10, 18-19 bei Ehelolf, ZA 43, S. 184 — Zu Nr. 86 II 11 usw.: die Schreibung ^{D}*IŠTAR-li* schon KUB XXIV 7 1 14. — Dass Nr. 93 an XVII 7 anschliesst, hätte schon hier gesagt werden sollen. — Nr. 106 III 32-35 bei Friedrich, ZA 39, S. 76.

Sehr aufschlussreich sind die Nummern- und Fundortsverzeichnisse (dieses von K. Bittel beigesteuert). Es zeigt sich, dass unter den Texten zum TM Stücke aus den alten und neuen Grabungen etwa in gleicher Stärke vertreten sind, d. h. dass im Archiv in der Südostecke von Büyükkale (Fundstellen A-E) zahlreiche Texte dieser Gattung vorhanden waren. Von den in Makridis Archiv am Westrand der Burg (Fundstelle L und Gebäude rechts davon) von Bittel noch gefundenen Tafelfragmenten (zu diesen vgl. Rez., MDOG 72, S. 51 f.) ist keines in diesem Bande enthalten. Daraus kann man freilich nicht schliessen, dass die hier veröffentlichten Bo-Nummern nun etwa ausschliesslich vom Tempel I in der Unterstadt stammen müssten. Unter den Bittel'schen Tafeln dieses Bandes stammt nur eine aus einem Magazin dieses Tempels: Nr. 15, zur Fassung D des TM gehörig. (Die Angabe [S. IV], Nr. 94/c usf. stammten nicht von Büyükkale, beruht auf einem Irrtum; die Planquadrate weisen deutlich auf Büyükkale, nur sind diese Stücke an keiner der mit grossen Buchstaben A-L bezeichneten Stellen, sondern verstreut auf der Burg gefunden worden). Demgegenüber fällt es auf, dass von Nr. 83 an keine einzige Tafel mehr aus den neuen Grabungen stammt. Da Otten ausdrücklich sagt, er habe für die Mythen von Ḫedammu und Kumarpi Vollständigkeit angestrebt, da ihm andererseits sämtliche Texte der neuen Grabungen bekannt sind, ist wohl der Schluss erlaubt, dass von diesen Gattungen kein Exemplar in dem Archiv im Südosten der Burg aufbewahrt war. Für Makridis Westarchiv ist allerdings kein zwingender Schluss möglich, da die Tatsache, dass Bittel bei der Nachgrabung dort nichts Zugehöriges fand, auf Zufall beruhen könnte.

Aber auch in anderer Hinsicht lässt sich ein wichtiger Unterschied zwischen dem TM einer-, den Mythen von Ḫedammu und Kumarpi andererseits feststellen: Während der TM, wie wir unter 1. sahen, nur in Beschwörungstexten überliefert ist — ähnlich dem Illujanka-Mythus, der zu einem Fest gehört —, enthalten diese Texte keine Zeile rituellen Charakters, obwohl mehrere Tafelanfänge und -schlüsse erhalten sind. Dadurch stellen sie sich literarisch in eine Reihe mit der heth. Version des Gilgameš-Epos und den oben genannten Texten KUB XXIV 7 und 8. Ist es ein Zufall, dass es sich

bei allen diesen Werken um Übersetzungsliteratur handelt? Oder sind wir zu dem Schluss berechtigt, dass es bei den Hethitern "reine Literatur" nur in solchen entlehnten Werken gab?

Im folgenden geben wir eine Übersicht über den Inhalt der in XXXIII veröffentlichten Texte, soweit sie nicht zum TM gehören, mit Heranziehung des schon früher publizierten Materials.

a) Mythus von der Schlange Ḫedammu: KUB VIII 64-67, XXXIII 83-86, 88.

Die Fragmente sind so klein, dass keine sichere Ordnung und kein "Gang der Handlung" hergestellt werden kann. Wohl ziemlich an den Anfang der Erzählung gehört VIII 67, weil hier der "Ort der Handlung" angegeben zu sein scheint: Z. 3 Kummiia, eine Stadt, die uns als Sitz des Tešup im Kumarpi-Mythus wieder begegnen wird (zum Wettergott von Kumme vgl. Friedrich, *Or.* NS IX, S. 206, Anm. 2; für die Lage der Stadt dort unser Text verwertet) und Z. 4 Duddulla d. i. Tutul = Hit am Euphrat. Im folgenden heisst es wohl, dass man (3. Pers. Pl., wir erfahren nicht, wer) den Ḫedammu grosszieht (Z. 5 f.), ihn ins Fett (7) und ins Wasser (8) setzt. Z. 10-13: "Zu essen aber [g]ibt man ihm 2000 Rinder [...], die Zicklein und Lämmer aber, die er [isst], sind nicht zu zählen. [Die ...] und Pferde isst er zu Tausenden". Später frisst er dann "die Fische und die Hunde des Flusses" (Fischottern?) ebenfalls "zu Tausenden" (17 f.). Erleichtert lesen wir danach in Z. 21 die Worte "zu essen aufhö[rt]", dann bricht das Fragment ab.

Auch in VIII 64 ist wohl von seiner Gefrässigkeit die Rede (Z. 9 f.). Dagegen scheint in VIII 65 seine Gier gestillt zu sein: "... und trinkt nichts" (Z. 3), "[nicht (?) m]ehr isst und trinkt er" (6). Hier erscheint in Z. 5 der Name Ellil (ᵈ*El-li-e*[*l*], wie im Kumarpimythus, s. u. S. 348). In Z. 8 lesen wir "zum Meere hinab". Von Z. 11 an begegnet öfter der Name Ištar, Z. 19 in Verbindung mit dem Meer, und in Z. 20 heisst es "sah die Ištar". In eine ähnliche Situation führt XXXIII 86 Vs. II. In Z. 3 wird Ištar, in Z. 4 Ḫedammu, in Z. 5 die Wasser genannt. Z. 6 ff.: "Als nun Ḫedammu [...] (7) da [...] Ḫedammu [...] (8) aus der Flut den Kopf [...] (9) da sah er die Ištar; Ištar [...] (10) nackte Leiber (? NÍ.TE.MEŠ *nekumanta*) empor [...] (11) Ḫedammu die Worte zu Ištar [zu] spre[chen hub an:] (12) "[...] welcher Gott? ... [...] (13) ... (14) [...] und ihm wie einem Stiere [...]" (abgebrochen) — Darf man daraus rekonstruieren, dass Ḫedammu, aus dem Meere auftauchend, die Ištar nackt sieht?

In Rs. III dieses Textes und in VIII 66 und XXXIII 83 finden wir Ḫedammu im Gespräch mit Ištar, ohne dass die kleinen Stücke sich untereinander ordnen liessen. Mehrmals sagt Ḫedammu: "Was für eine Frau bist du, Ištar?" (VIII 66, 3; 10; ähnlich XXXIII 83, 2).

In XXXIII 88 geht jemand ins Badehaus (Z. 8), salbt sich mit süssem (Öl) (10), (mehrere Personen) "laufen wie kleine Hunde hinterher" (11). Da in Z. 12 Kulitta, eine Dienerin der Ištar, spricht, dürfen wir vielleicht annehmen, dass Ištar es ist, die sich hier schmückt. Und wenn in der Rede der Kulitta wieder das Meer vorkommt (13), dann zum Musizieren aufgefordert wird (14) und es am Schluss heisst "wir werden sehen, wie [...]", so ist es vielleicht erlaubt anzunehmen, dass dies die Vorbereitungen für Ištars Begegnung mit Ḫedammu im Meere ist (oben Nr. 86).

In eine andere Sphäre versetzt uns XXXIII 84, obwohl auch hier Ištar genannt wird (Z. 11 und 18, hier in Verbindung mit Ninive). Aber Z. 12 ff. lesen wir: "Ḫedammu [...] (13) springt, die Menschheit [... (14) ...] bekämpf]t (?) er, 130 Städte [...]-t er, mit seinem Bauch aber 70 Städte [...]". — Dem kleinen Stück XXXIII 85 ist nichts zu entnehmen.

Soweit die erhaltenen Stücke, die die Schlange Ḫedammu nennen. Nach allem dürfte Ḫ. als männlich vorzustellen sein. Ob man einen Zusammenhang in der Weise herstellen darf: der gefrässige Ḫ. bedroht auch die Menschen, Ištar entschliesst sich, ihn unschädlich zu machen, und bedient sich dazu ihrer Reize — bleibe dahingestellt. Eine Anknüpfung an bekannte babylonische Erzählungen ist, soweit ich sehe, nicht möglich; aber die Orts- und Götternamen machen es wahrscheinlich, dass dieser Text in churrischem Gebiet zu Hause ist. Ob sich unter unveröffentlichten Texten eine churrische Fassung der Sage findet, ist mir nicht bekannt.

b) Sicher churrischen Ursprungs ist dagegen der Kumarpi-Mythus; denn von diesem sind Bruchstücke einer churrischen Fassung vorhanden, wenn auch noch nicht veröffentlicht (Otten, Vorwort, S. I., Anm. 4), und ausserdem weist schon der Name Kumarpi selbst in diese Richtung. Wir geben im folgenden eine Inhaltsübersicht über diesen Mythus, wobei wir uns bemühen, die vorhandenen Bruchstücke, soweit möglich, zu einer einheitlichen Erzählung zusammenzustellen. Da Otten, wie er im Vorwort sagt, diese Textfragmente mit möglichster Vollständigkeit gesammelt hat, und, wie oben gezeigt, aus neuen Grabungen kein Zuwachs zu erwarten ist, fühlen wir uns zu einem solchen Versuch nicht nur berechtigt, sondern auch verpflichtet. Die Gefahr, dabei fälschlich verschiedene Fassungen zu vereinigen, der nach Ottens Ausführungen Götze bei der Wiederherstellung des TM erlegen ist, ist dabei nicht gross, da unter den vorliegenden Bruchstücken keine sind, die auf parallele, aber abweichende Fassung deuteten. Wir beginnen mit den Stücken, die besser erhalten sind und leicht einen grösseren Zusammenhang ergeben, und werden dann versuchen, die übrigen in diesen Rahmen einzuordnen.

Text I. Wie schon Forrer erkannt hat, bildet der von ihm, *Mélanges Cumont*, S. 690 ff., zu einem Teil mitgeteilte Text, hier Nr. 120, offenbar den Anfang der Erzählungen von Kumarpi. Die Keilschriftveröffentlichung der Kol. I bestätigt im allgemeinen Forrers Lesungen und meine, ZA 44, 90 ff., gegebene Deutung. Wichtig ist Ottens neue Lesung der Zahlworte in Z. 31 ff., wodurch sich ergibt, dass Anu dem Kumarpi dreifache Leibesfrucht vorhersagt: "Erstens habe ich dich geschwängert mit dem schweren ..., zweitens habe ich dich geschwängert mit dem Fluss Aranzaḫ ..., drittens habe ich dich geschwängert mit dem schweren Gott Tašmi" (*Tašmit*, nach dem Zusammenhang Instr. auf *-it;* vgl. ᴰTašmiš, 97 I 4; ob mit dem sonst Tašmišu geschriebenen Gott wirklich identisch, wie Forrer annimmt?). — Auf die Zusammenhänge der Generationsfolge Alalu-Anu-Kumarpi mit Sumer einer-, Hesiod andererseits hat schon Forrer hingewiesen. Vgl. ferner Landsberger, *Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* Bd. I, Heft 1, S. 85 ff. (1942, türkisch), wo auf ähnliche Vorstellungen in Ras Šamra hingewiesen ist (Baʿalšamîn — El-Baʿal).

Sehr zu bedauern ist der schlechte Erhaltungszustand der übrigen Kolumnen, der die Gewinnung eines Zusammenhanges unmöglich macht. Nur ein paar Stellen können herausgegriffen werden. Z. 8 ff. liest man: "Die Erde gibt mir ihre Kraft, [...] (9) Anu gibt mir seine Männlichkeit, Kumarpi gibt mir [...], (10) der frühere [(?) ...] gibt mir [...], Nara gibt mir [...], (11) [...] mir seine Kraft, [...] (12) gibt sein [...] und seinen guten Rat (*ḫattātar* = akk. *milku*, s. u. S. 356)", usw. Vgl. dazu Nr. 105, unten S. 354. — Z. 39 f. sehen wir Kumarpi vor Ea treten und niederfallen. (Dass mit ᴰA.A. in der Tat nicht die Göttin Aja, wie Friedrich, ZA 39, S. 76 annahm, sondern Ea gemeint ist (so Forrer), zeigen die folgenden Texte ganz deutlich, vor allem Nr. 106, unten S. 349 ff.; danach auch XXVII 1 II 20 [Thureau-Dangin, *Syria* XII, S. 257; Ungnad, *Subartu*, S. 64, Anm. 1] ᴰA.A. = Ea, ᴰIzzummi = Usmu Z. 42 spricht jemand (wer? man möchte denken, Kumarpi, aber wie ordnet sich ᴰNAM.ḪÉ der voherg. Z. in den Zusammenhang?) zu Ea: "Gib mir einen [Soh]n (?)!". — In Z. 60 wird der *kunkunuzzi*-Stein (Diorit) genannt, der in unserem Text II eine so grosse Rolle spielt; in welchem Zusammenhang er hier steht und ob sich daraus eine Zusammengehörigkeit dieser Texte ableiten lässt, wird aber nicht klar. — Z. 79 ist wohl von einer Geburt die Rede: *ḫaššanu-*, Kaus. zu *ḫaš-* "gebären", wird auch in den folgenden Texten von der Geburtshilfe gebraucht, und "kam heraus" bezieht sich dann wohl auf das Kind. — Nicht klar ist die zweimalige Nennung des Gebirges Kanzura (Z. 81 f.; I 41 danach wohl gegen Ed. *ga-an-* oder mit Forrer *gan^{an}-* zu lesen). — II 85 und III 2 begegnet Anu wieder, von III 11 an der Wettergott. — III 16 lesen wir: "... mache zum König!", was an Kol. I erinnert. — In Z. 19 ff. spricht wohl der Wettergott im Zorn zu seinem Stier Šeri: nach Z. 22 und 29 ist von bevorstehenden Kämpfen die Rede, Kumarpi (23), Ea (24), Sonnengott (25) und Zababa (27) werden genannt. — In Kol. IV (vgl. Forrer, *Mél. Cum.* S. 696 f., und Rez., ZA 44, S. 93) gebiert die Erde zwei Kinder, die (von Ea?) Geschenke erhalten; da darunter eine Spindel ist (*ḫulali*, 18), ist mindestens eines der Kinder ein Mädchen. Damit ist die Tafel zu Ende, zweifellos aber noch nicht die Erzählung als ganze.

Text II. Der hier vorgelegte Versuch, aus zahlreichen Bruchstücken eine Einheit herzustellen, stützt sich auf folgende Überlegungen. Zunächst ergeben sich aus Ottens Angaben über Duplikate und Anschlüsse von selbst zwei Texte:

A: drei Exemplare: Nr. 96, 98 und 102;

B: zwei Exemplare: XVII 7 + XXXIII 93 (+) 95, und Nr. 92.

Diese zwei Texte zeigen so grosse Ähnlichkeiten, dass sie zu einer und derselben Erzählung gehören müssen. Insbesondere ist es klar, dass ein Abschnitt in B (92 III 8 ff. mit Dup.) die Ausführung eines in A (98 III 13 ff. mit Dup.) erteilten Auftrages darstellt. Setzt man daraufhin den ganzen Text B hinter A, so ergeben sich folgende Schwierigkeiten: erstens wird B ausdrücklich als 1. Tafel bezeichnet, und zweitens ergeben sich bei einer solchen Anreihung unnötige Wiederholungen im Verlauf der Erzählung. Daher ist hier der Versuch gemacht, die beiden Texte A und B ineinander zu ordnen, A und B also als Exemplare e i n e s Textes zu betrachten, obwohl

— das muss ausdrücklich betont werden — A an keiner erhaltenen Stelle Duplikat zu B ist. Eine gewisse Berechtigung zu einem solchen Verfahren glauben wir daraus ableiten zu dürfen, dass 92 III Duplikat zu 93 IV ist, verschiedene Tafellänge und damit verschiedene Verteilung des Textes auf die Kolumnen in den einzelnen Exemplaren also in einem Falle belegt ist. Leider ist über die Krümmung der Tafelflächen und daraus zu erschliessende Länge der Kolumnen in der Ed. nichts angegeben, aber da bei Text I eine Kolumnenlänge von über 86 Z. erhalten ist, darf man wohl auch bei anderen Tafeln mit Kolumnen von ähnlicher Länge rechnen, so dass der für die Einordnung der verschiedenen Abschnitte notwendige Raum wohl vorhanden ist. Wir lassen nun eine Inhaltsangabe des ganzen, so gewonnenen, hypothetischen Textes folgen, wobei die einzelnen Abschnitte mit kleinen, das Exemplar, in dem sie erhalten sind, mit grossen Buchstaben bezeichnet werden.

a) (A = 98 I parallel 96 I).

Die ersten Zeilen bilden ein Proömium. "Aller Götter Vater Kumarpi will ich besingen" usw. Das Thema wird angegeben: "Er zieht einen Rebellen gegen den Wettergott gross" (: *tarpanalli*, 110, 14 mit LÚ determiniert, möchte ich nicht mit Friedrich, ZA 39, S. 76, zu *tarpalli* "Ersatzbild", sondern zu : *tarpanallašatta* "wiegelte auf", *Vert.* I S. 174, stellen). Die Erzählung beginnt damit, dass Kumarpi "guten Rat wie eine Perle in sein Herz hineinsteckt", sich erhebt, seine Schuhe anzieht und seine Stadt Urkiš verlässt (nach Thureau-Dangin, RA IX, S. 1 ff.; Forrer, JA 217, S. 238; Ungnad, *Subartu*, S. 142 f.; 171, im Osttigrisland). Wohin Kumarpi sich begibt, ist leider nicht zu erkennen. Lücke.

b) (B = XVII 7 + XXXIII 93, Kol. II).

Gespräch zwischen Impaluri und dem Meer. Impaluri ist, wie wir sehen werden, der Bote des Kumarpi. In Z. 9-13 überbringt er dem Meere eine Botschaft seines Herrn, Z. 14 ff. folgt die Antwort des Meeres, die leider bis auf die stereotype Ermahnung, gut zuzuhören (16-18), bis zur Unverständlichkeit verstümmelt ist (am Anfang von Z. 9 Impaluriš zu erg. wegen EN-*ḪA* (10) in Verbindung mit Kumarpi (11) und wegen Z. 14 : [*mān arunaš* ^{D}*Im-pa-l*]*u-ri-ia-aš uddār IŠME*). Lücke.

c) (A = 102 II mit Dup. 98 II; Zeilenangaben nach 102).

Hier finden wir Impaluri (noch? oder wieder?) im Gespräch mit dem Meere. Von Z. 7 an Auftrag des Meeres an Impaluri:

"Geh und sage dem Kumarpi: 'Warum (8) kamst du zornig gegen das (welches?) Haus, (9) so dass Beben (zur Bed. s. u. S. 356) das Haus erfasste, Furcht (10) das Gesinde ergriff? Vor dir ist (11) Zedernholz schon gebrochen, (12) Speisen sind vor dir schon (13) gekocht, vor dir aber halten Tag und Nacht (14) die Sänger die Musikinstrumente (15) ge-...-t. Steh auf! (16) Komm in mein Haus!'" (Die Überbringung dieser Einladung an Kumarpi durch Impaluri wird übersprungen, die Erzählung fährt gleich damit fort, wie Kumarpi ihr folgt:) (17) "Da stand er auf, Kumarpi, (18) und Impaluri ging vor ihm her. (19) Kumarpi [verliess sein] Haus, (20) ging und ... (21) [kam] in das Haus des Meeres (Nr. 98 etwas kürzer). (22) Da sprach das Meer: 'Man soll dem Kumarpi (23) einen Schemel zum Sitzen hinstellen, (24) davor soll man einen Tisch stellen, (25) und man soll ihm

zu essen bringen (26) und ihm Bier zu trinken bringen!' (27) Da brachten die Köche Speisen, die Mundschenken brachten (28) Wein zu trinken. Sie tranken einmal, sie tranken zweimal (usw. bis) siebenmal. (30 f.) Da hub Kumarpi an zu seinem Vezir Mukišanu zu sprechen: (32) 'Mukišanu, mein Vezir, das Wort, das (33) ich dir sagen werde, dem halte dein O[hr geneigt]! Nimm einen Stab in die Hand und ziehe dir (34) [die schnellen] Schuhe an! [Gehe] nach [... (35) ...] und zu den Wassern [...] (36) [diese Wor]te vor den Wassern [sprich] ...!". Der Inhalt der Botschaft ist abgebrochen: Lücke.

d) (B = 93 + XVII 7, Kol. III).

Hier ist von der Geburt des Sohnes des Kumarpi die Rede. In Z. 7 und 10 wieder das Verbum *ḫaššanu-*, Subjekt dazu in Z. 10 wohl SAL.M[EŠ ...]. Die Gulš- und MAḪ-Göttinnen (11) ziehen wohl das Kind gross (vgl. 95, 14, unten f). (13) "[Kumarpi] freute sich, (14) den süssen Namen [sprach er aus o. ä.] Von Z. 15 an Selbstgespräch des Kumarpi, in dem er die Aufgaben seines Sohnes bestimmt: (16) "Welchen Namen [soll ich] ihm [geben?] (17) Welchen Sohn mir [die Götter (?)] gegeben haben, [...] ... (20) [Er soll] die Stadt Kummija [...], (21) den Wettergott aber soll er schlagen und [...]". Z. 26 ff. weiteres Selbstgespräch des Kumarpi. In Z. 29 gibt er dem Kind den Namen Ullikummi. Z. 31-36 wird dem Kind weiterhin jede Art von Zerstörung zur Aufgabe bestimmt. — Z. 48 ff. erteilt Kumarpi jemandem einen Auftrag, wahrscheinlich, wie aus dem Folgenden zu entnehmen, seinem Boten Impaluri. Nach der stereotypen Aufforderung, gut zuzuhören und sich mit Stab und Eilschuhen auszurüsten, fährt er fort: (52, d. i. XVII 7, 12) "Zu den Irširra-Göttern gehe (53) [und diese] Worte sprich vor den Irš.: (54) 'Es ruft euch der Göttervater Kumarpi! (55) Die Sache, derentwegen er euch ruft, (56) [ist eilig (o. ä., vgl. XII 65, 7)], kommet sofort!' (Hier schliessen die Worte, die Impaluri den Irš. ausrichten soll; Kumarpi fährt aber noch in seiner Instruktion an Impaluri fort.) (57) [Die Irširra-Götte]r werden das Kind nehmen, und sie (58) [...] zur [dunkl]en Erde, die Irš. aber..." (Z. 59 unklar; Ende der Kol.). Lücke.

e) (A = 102 III mit Dup. 98 III; Zeilen nach 102).

Im ersten Abschnitt führt Impaluri den Befehl seines Herrn aus. Mit Stab und Eilschuhen begibt er sich zu den Irširra-Göttern ([..-*r*]*a-aš*, 8). Z. 9 ff. wiederholt er die Worte des Kumarpi vor ihnen. Dann heisst es: (14) "Als die Irš. die Worte hörten, (15) [...] eilten sie, (16) [...]-ten sie, *nat I-anki* (17) *šarrir* (Bed. dieser häufig wiederkehrenden Wendung? "sie rasteten einmal"? Anders Sommer, HAB, S. 90), zum [Göttervat]er Kumarpi kamen sie. (18) Da hub Kumarpi zu den Irš. (19) zu sprechen an: (20) '[Das Kind n]ehmet, und es als Geschenk (? *uppeššar* in 98, *šuppeššar* in 102) (21) [....], und bringt es auf die dunkle Erde! (22) [...]-et und eilet! (23) Und setzt es dem Gotte Upelluri (24) auf die rechte Hüfte ... (GIŠŠU-*i*, Bed.?)! In einem Tag soll es eine Elle in die Höhe wachsen, (26) in einem Monat aber ein GAN. (Die folgenden Zeilen 27 ff. verstehe ich nicht ganz; wörtlich lauten sie:) Welcher Stein ihm aber immer an den Kopf geschlagen wird, (den) soll er sich an die Augen anziehen.'" (Ende der Kol. in 98). Lücke.

f) (B = 93 (+) 95, Kol. IV, mit Dup. 92, Kol. III. Zeilen zunächst nach 95).

Der erste Abschnitt ist verstümmelt, Z. 2 GIŠ*šiiattal,* ein Wort, das noch öfter begegnet (s. u. S. 350). Z. 6 ff. lauten:

" (6) Als die Iširra-G[ötter die W]orte hörten, (7) nahmen sie dem Kumarpi [das Kind] vom Schosse. Die Irš. (8) hoben das Kind auf und [...] drückten es an die Brust (9) wie ein Kleid. Und [...] hoben sie auf und dem Ellil (D*El-li-el* (10) auf den Schoss [setzten sie es o. ä.] ..... (12) Sein Körper aber war ihm [... von *kunk]unuzzi*-Stein gemacht." — Z. 13 ff. Rede des Ellil, das Kind betreffend; zu Z. 14 f. vgl. oben Abschn. *d,* Z. 11; zu Z. 17 ff. vgl. Abschn. *a* (A = 98 I 5 ff., 96 I 6 ff.). Nach Ellils Rede setzen die Irš. das Kind, wie befohlen, dem Upelluri auf die rechte Hüfte (20 f.). Der *kunkunuzzi*-Stein wächst, die starken [Götter (?)] ziehen ihn gross (22 f.). Im Folgenden wird sein Wachstum mit denselben Worten geschildert, mit denen es Kumarpi oben, Abschn. *e,* vorherbestimmt hat (92 III 9-11 = 93 IV 18-21; Zeilenang. im folgenden nach 93). — Z. 22 ff. handelt von dem weiteren Wachstum des steinernen Kindes. Offenbar befindet es sich jetzt im Meere. (23) " Aus den Wassern ragte er heraus, der Stein; (24) an Länge war er wie [...], und das Meer (25) reichte ihm wie ein Kleid bis zum ' Ort des ... ' (wohl ein Körperteil). (26) Wie ... wurde er gehoben, der Stein, und zum Himmel hinauf .... ". — Im Folgenden erblickt ihn der Sonnengott (Z. 28 ff.) mit Staunen (Z. 30) und Zorn (Z. 34). Lücke.

g) (A = 96 IV).

Hier besucht der Sonnengott den Wettergott, aber obwohl dieser ihn durch seinen *šatammu* Tašmišu (vgl. Z. 12 mit 18) reich bewirten lässt, rührt er nichts an.

h) (B = 92 IV).

Schlecht erhalten. Gespräch zwischen Ištar und ihrem Bruder, dem Wettergott. Z. 12 f.: " Wohin eilst du? [...] Was ist das für ein Weg? Nenne ihn mir! " — Sonst ist dem Stückchen nichts zu entnehmen; DUTU (15) und *šakuiškizzi* (21) erinnern an Abschn. *f,* Z. 28 f. — Unterschrift: " 1. Tafel des Gesanges vom Gotte Ullikummi ".

Der Inhalt des so gewonnenen Textes II lässt sich kurz so zusammenfassen: Kumarpi plant Böses gegen den Wettergott, er will ihm einen Gegner schaffen. Dieser Gegner ist Kumarpis Sohn Ullikummi, dessen Leib aus Diorit ist; er wird auf Geheiss seines Vaters von den Iširra-Göttern zur Erde getragen und dem Gotte Upelluri — wie wir sehen werden, eine Art Weltriese oder Atlas — auf die Hüfte gesetzt, wächst aber dann im Meere weiter. Der vorangehende Besuch Kumarpis beim Meer dient vielleicht der Vorbereitung dieses Planes. Der Sonnengott sieht den Unhold, und das Verschmähen der Speisen (Abschn. *g*) können wir vielleicht als Folge des Schreckens erklären, der ihn bei dem Anblick ergriffen hat. In Abschn. *h* scheinen dann der Wettergott und Ištar weiter über die Mitteilung zu reden, die ihnen, wie wir annehmen dürfen, der Sonnengott gemacht hat.

Dass Ullikummi, nach dem der Text benannt ist, und der *kunkunuzzi*-Stein dasselbe Wesen sind, hat Forrer, *Mél. Cum.* S. 700 f. richtig gesehen, Otten dagegen, wie die Aufzählungen S. I. und III (zu Nr. 106) zeigen, verkannt. — Dass Ellil hier neben Kumarpi handelnd auftritt, ist auffällig: aus dem Generationenschema und dem Epitheton " Göttervater " möchte man doch auf Identität zwischen K. und E. schliessen (vgl. Ungnad, *Subartu,*

S. 64, Anm. 1). Man wird wohl annehmen dürfen, dass K. in der Tat im churrischen Pantheon die Stelle des Ellil innehatte, dass aber der (churrische? oder erst der hethitische?) Dichter unseres Epos das vergessen und daher Ellil noch als weitere handelnde Person eingeführt hat. — Meine ZA 44, S. 93, Anm. 3 geäusserten Bedenken gegen die Gleichsetzung von Tašmišu mit der Tašmetum bestätigen sich: Tašmišu ist ein Gott, u. zw. der *šatammu* des Wettergottes. — Für das Geschlecht von *aruna* "Meer" ergibt sich aus dem Text nichts; es liegt aber doch angesichts all der anderen babylonischen Götter nahe, an die Tiamat zu denken, umsomehr, als Aruna auch hier auf der Seite der Götterfeinde steht. — Hervorzuheben ist noch der Umstand, dass alle Götternamen hier in hethitischer Form vorliegen, obwohl die Erzählung churrischen Ursprungs ist: ^{D}U-*aš*, ^{D}U-*ni*, nicht ^{D}U-*up* = *Tešup*; ^{D}UTU-*uš*, nicht ^{D}UTU-*ki* o. ä. = *Šimeki*; usf.

Mit diesem "Text II" ist die Erzählung selbstverständlich noch nicht abgeschlossen. Wir lassen als "Text III" ein Stück folgen, das sicher zur gleichen Erzählung gehört, aber nicht unmittelbar auf Text II folgt. Bruchstücke, die zwischen Text II und III einzuordnen sind, werden wir später betrachten.

Text III (Nr. 106).

Der Anfang ist schlecht erhalten. Offenbar Kampfschilderung. Der Gott Ašdapi donnert (Z. 7; zu diesem Gott Ungnad, *Subartu*, S. 65), 70 Götter, das Meer, der Dioritstein werden genannt. Die ungeheuren Maasse des Unholdes werden angegeben. Z. 21 ff.: "Und er [trat] ans Stadttor von Kummija. (22) Als er hintrat, da erhob er sich über (?) Ḫepat [und (?) die] Temp[el (? vgl. Kol. III 37 f.)], (23) so dass Ḫepat von den [Göttern] keine Kunde mehr vernahm, (24) den Wettergott und Šuvalijatta mit ihren Augen nicht mehr sah". — Daraufhin sendet Ḫepat die Gottheit Takiti aus — wohl eine Göttin, da sie im Dienst der Ḫepat steht —, damit sie ihr Kunde bringen soll. (27) "Dieser U[llikummi], den (24) man einen Dioritstein nennt, vielleicht hat er ihn besiegt, (25) meinen Mann, den gewichtigen [Wettergo]tt?" — Z. 30 ff. Fortsetzung des Auftrages, 34 ff. eilender Aufbruch [der Takiti], dann bricht die Kol. ab. Es scheint aber, als habe Ḫepat durch ihre Dienerin keine sichere Kunde vom Schicksal ihres Gemahls erhalten können; das entnehmen wir aus Kol. II, wo Tašmišu auf Befehl seines Herrn, des Wettergottes hin, mit Stab und Eilschuhen auf einen hohen Turm steigt (Z. 1-4). Von hier aus spricht er, zu Ḫepat gewandt: (5) "An einen geringen Ort mich [....] (6) Wenn aber die Jahre, die ihm bestimmt sind (erfüllt sein werden), dann wird er wieder aufrichten." Die folgenden, von Friedrich, *Vert.* II S. 171, übersetzten Z. 7-10 schildern anschaulich, wie Ḫepat, als sie den Tašmišu sah, fast vom Dache gestürzt wäre. — Tašmišu steigt dann vom Turm herab, geht zum Wettergott und spricht zu ihm: (13) "Wohin werden wir uns auf dem Gebirge Kandurna setzen? (14) [Wenn (?)] wir uns auf das Gebirge K. setzen, (15) [we]r (?) wird dann auf dem Gebirge Lalapaduva sitzen? (16) [...] ...., und im Himmel oben (wird) kein König (sein)!" — Der Wettergott ist also offenbar gezwungen, sich zum Berge Kandurna zurückzuziehen, und sein Trabant macht ihn darauf aufmerksam, dass dann das Königtum im Himmel vakant sein wird (anders Forrer, JA 217, 239). — In Z. 17 ff. rät Tašmišu seinem Herrn, in die Stadt Abzuva

zu Ea zu gehen und die Tafeln der alten Worte zu befragen. Ea werde gnädig sein und sie wieder in die alte Herrschaft einsetzen. Z. 27 ff. schildert die Ausführung dieses Planes (hier der Wechsel der Schreibungen ^{D}É.A und ^{D}A.A, s. o. S. 345). — Am Anfang von Kol. III befinden wir uns bei Ea. Er teilt (Z. 11 ff.) Ellil die Kunde von dem Gegner, den Kumarpi geschaffen hat, mit — wahrscheinlich hat er sie gerade vorher vom Wettergott erfahren. Dann begibt sich Ea zum Upelluri (Z. 24), wird von ihm begrüsst (Z. 27) und redet ihn wie folgt an:

(30) "'Weisst du nicht, (31) Upelluri? Hat dir niemand Kunde gebracht? (32) Kennst du ihn nicht, den schnellen Gott, den Kumarpi (33) gegen die Götter geschaffen hat? Und dass (?) Kumarpi ... (34) gegen den Wettergott Verderben plant, und gegen ihn (35) einen Gegner erschafft? Den Diorit, der im Wasser (36) wuchs, kennst du ihn nicht? Und er wird wie ... (37) emporgehoben und den Himmel, die heiligen Tempel (38) und die Ḫepat bedeckte er! (Rest unklar)'.

(40) Upelluri hub an dem Ea zu erwidern: 'Als man den Himmel (41) und die Erde auf mir baute, da wusste ich nichts. (42) Als es sich aber begab, dass man den Himmel und die Erde mit einem ^{URUD}*kuruzzi* ab (od. auseinander-)schnitt, (43) auch das wusste ich nicht. Jetzt schmerzt etwas meine rechte (44) Hüfte, aber ich weiss nicht, wer jener Gott ist!'

(45) Als Ea die Worte vernahm, da drehte er (46) die rechte Hüfte des Upelluri um. Da steht der *kunkunuzzi*-Stein auf der rechten Hüfte (47) des Upelluri wie ein *šiḫattal*!"

Wir haben diese schöne Stelle ausführlich wiedergegeben, weil sie eindeutig die Zusammengehörigkeit unserer Texte II und III beweist. In Text II, Abschn. *f*, ist das steinerne Kind dem Upelluri auf die Hüfte gesetzt worden. Hier lernen wir ihn als Weltriesen kennen, auf dem Himmel und Erde erbaut wurden, der aber von alledem nichts merkt; der steinerne Unhold, der an seiner Hüfte gewachsen ist, hat ihm gerade nur ein wenig Unbehagen verursacht! — Im Folgenden (Z. 48 ff.) befiehlt Ea den früheren Göttern, die alten Siegel zu erbrechen (Z. 50); man soll sie neu siegeln. (52) "Und das alte ^{URUD}*ardala* (53) soll man darauf legen, mit dem man Himmel und Erde abgeschnitten hat. (54) [Und man soll (?)] den Dioritstein Ullikummi unter den Füssen zer[treten (?)], (55) den Kumarpi gegen die Götter als Rebellen [geschaffen hat]".

Mit diesen Worten Eas, durch die das Schicksal des Unholds besiegelt ist, schliesst die Kolumne. In Kol. IV ermahnt Ea die Götter, den Stein mit frischem Mut zu bekämpfen; (13 f.) "zuerst habe ich ihn geschlagen" (mit dem von Otten gefundenen *āš(ma)*, s. u. S. 356), "nun geht und bekämpft ihn wieder!" Unter den Göttern herrscht Freude über diese Worte, (19 f.) "und alle Götter huben an, gegen Ullikummi wie Rinder (? lies wohl GUD!.ḪI.A) zu brüllen. (21) Der Wettergott sprang wie ein ... auf den Wagen (? s. u. S. 356 f.) und gelangte mit Donner (22) zum Meere hinab. Da bekämpfte er ihn, der Wettergott den Dioritstein". — Die folgenden verstümmelten Abschnitte enthalten eine Rede des Steins an den Wettergott, in der er sich wohl geschlagen gibt. Das Ende der Tafel ist erhalten, die Zeilenenden 30-45 lassen aber keine Entscheidung darüber zu, ob hier die Erzählung wirklich zu Ende geführt wird. Viel wird man nicht mehr erwarten,

die Vernichtung des Steins und damit die Rettung der Götter ist ja schon am Ende von Kol. III von Ea beschlossen, sie kann daher hier mit kurzen Worten berichtet sein. Kaum wird man danach noch eine ganze weitere Tafel erwarten.

Nachdem wir so mit unseren Texten II und III die erste und die wahrscheinlich letzte Tafel des "Gesanges von Ullikummi" kennen gelernt haben, bleiben noch die kleineren Bruchstücke kurz zu besprechen und daraufhin zu untersuchen, ob und wo sie sich in die Handlung einfügen lassen. Wir können inhaltlich folgende Gruppen unterscheiden:

1) Kumarpi und das Meer.

a) KUB XII 65 (von Otten nicht erwähnt) mit den Dup. XXXIII 116 und 122:

122	II	6	=	116	III	3	=	XII 65	(III?)	2
,,	III	1	=	,,	,,	9	=	,,	,,	,, 5
,,	,,	8	=					,,	,,	,, 10.

Kumarpi sendet seinen *sukallu* Mukišanu zum Meer, um es einzuladen; es soll heimlich "unter Fluss und Erde weg" kommen, damit die Götter es nicht sehen (65, 8 f.). Das Meer folgt der Einladung, gemeinsames Mahl. Dann gibt Kumarpi dem Mukišanu einen neuen Auftrag, dessen Wortlaut nur noch bruchstückhaft erhalten ist. — Die Situation erinnert an Text II, Abschn. *c*, nur dass dort Kumarpi beim Meere zu Gaste ist. Auch dort wird nach dem Mahl Mukišanu ausgesandt. Aber lässt sich ein so grosses Stück noch in unserem Text II unterbringen?

b) Nr. 94. Kleines Bruchstück, nennt Kumarpi, das Meer und Mukišanu.

c) Nr. 109. Kleines Stück vom Anfang einer Tafel, nach dem Wortlaut der 1. Zeile schwerlich einer ersten Tafel (Unterschrift undeutlich). Z. 3 f.: "Das gross[e Meer, die Wor]te dem Kumarpi zu erwide[rn, hub an]". — (6) "Am siebenten Tage komme in mein Haus!" — Also noch eine Einladung des Meeres an Kumarpi?! Diesmal scheint es sich darum zu handeln, dass das Meer dem Kumarpi seine Tochter namens ^{SAL}*Tap-šu-ru-ḫi* (Z. 7 und 9 wohl so zu lesen) vorführen will, ein Mädchen von nicht weniger als 1 *bēru* Grösse! Das sieht nach Heiratsplänen aus, und darum schliessen wir hier

2) Nr. 117 an, ein Bruchstück, in dem Kol. I 10 DAM-*ZU* und Kol. IV 5 *A-NA* ^{SAL}É.GE$_4$.A[...] vorkommt, was in eine ähnliche Sphäre gehört. Aber im übrigen ist dieses Stück dunkel, das Personal (ein Kaufmann, I 12 und 17; die Mutter des Kumarpi [?], IV 3 und 7, vgl. I 11) ungewöhnlich, und die Zugehörigkeit zu unserer Ullikummi-Erzählung völlig zweifelhaft, ja unwahrscheinlich. Das Meer wird nicht genannt.

3) Auseinandersetzung zwischen Kumarpi und den übrigen Göttern.

a) Nr. 99. Aus dem kleinen Bruchstück einer I. Kol. scheint hervorzugehen, dass sich Kumarpi in eine Götterversammlung auf dem Berge Šepiša(-)[...] begibt und die Götter anredet. Z. 16: [DÙ-]*nunmašmaš* UD [...] erinnert an 96 I 6, 98 I 5 (Text II A Abschn. *a*); sagt hier Kumarpi den Göttern, dass er Böses gegen sie vorhat?

b) Nr. 110. Auch hier finden wir Kumarpi in der Götterversammlung, und hier wird Z. 14 der "Rebell gegen den Wettergott" ausdrücklich erwähnt. In Z. 8 wird die Menschheit genannt, und das leitet über zu

c) Nr. 103 mit Dup. 100. Im ersten besser erhaltenen Absatz (103 II 1 ff.) redet Ea unter den Göttern. Er macht sie darauf aufmerksam, dass es falsch ist, die Menschen zu vernichten, da diese dann den Göttern keine Opfer mehr darbringen können. Z. 6 ff.: "Soll es dahin kommen, dass der Wettergott, der heldenhafte König von Kummija, selbst das Messer ergreift, oder soll es dahin kommen, dass Ištar und Ḫepat selbst die Mühle drehen?" (Doppelfrage wegen *nu ...-ma* Z. 7). — Im folgenden Absatz wendet sich Ea dann mit ähnlichen Vorwürfen an Kumarpi; Z. 9 f.: "Warum verfolgst du, Kumarpi, die Menschheit im Bösen?" — In Rs. III klagen die Götter (Z. 4 ff.): "Die Knie beben uns, der Kopf dreht sich uns wie die Scheibe des Töpfers (Otten S. III z. St.), und wie die *menu*-Krankheit der Zicklein..." (Fortsetzung auf der nicht erhaltenen Kol. IV).

Bei dieser Gruppe könnte man fragen, ob sie überhaupt zu unserer Kumarpi-Ullikummi-Erzählung, und nicht vielmehr zu den unten unter 7 genannten, mit der Sintflut in Beziehung stehenden Stücken gehört. Zugehörigkeit zum Ullikummi-Text ergibt sich aber aus den vorhandenen Anspielungen, die wir bei *a*) und *b*) schon hervorgehoben haben, und auch bei *c*) ist in 100, 2 gerade noch die Nennung des *kunkunuzzi*-Steines zu erkennen, und auch der panische Angstzustand der Götter, der in Kol. III geschildert wird, fügt sich gut in den Gang der Erzählung. Wir werden also diese Texte der Gruppe 3 zwischen Text II und III einordnen; wir lernen aus ihnen, dass der steinerne Unhold nicht nur die Götter, sondern auch die Menschen mit Vernichtung bedroht.

4) Eine Reihe von weiteren Bruchstücken muss ebenfalls zwischen Text II und III eingeordnet werden. Es sind die, in denen der Kampf zwischen dem Stein und den Göttern selbst, oder doch Ereignisse, die mit diesem Kampf zusammenhängen, geschildert werden.

a) Nr. 113. Im ersten erhaltenen Stück ist von zwei Verwandten die Rede (Z. 7 f.), die (?) sich an der Hand fassen (Z. 3 und 9) und zum Berge Ḫazzi (= Mons Casius bei Antiochia, Friedrich, *Or.* NS XII, S. 4) emporsteigen (?). Um wen es sich dabei handelt, wird nicht klar, obwohl ähnliche Stellen noch ein paarmal vorkommen (Wettergott und Ninurta? s. u. *b*). Von Z. 16 an wird erzählt, wie der Wettergott weint. Der Grund ist doch wohl seine Furcht vor dem *kunkunuzzi*, der Z. 13 genannt ist. In Z. 19 heisst es wohl: "Wer wird gegen ihn kämpfen?" — Ištar spricht ihrem Bruder, dem Wettergott, Trost zu, wohl indem sie ihn auf die Tapferkeit der Stadtbewohner hinweist (?). — Von Kol. IV ist fast nichts erhalten. Maassangaben auf die Grösse des Steinunholdes bezüglich? Der Wettergott spricht zu K[umarpi (?)] (Z. 8).

Wichtig ist die Unterschrift: DUB II. KAM NU TIL *ŠA* S[ÌR ...]. Fehlt auch gerade der Titel des Werkes, so ist doch die Zugehörigkeit zu unserem Werk aus inneren Gründen höchst wahrscheinlich. Die Zählung als 2. Tafel passt sehr gut; unser Text II, nach Unterschrift in B die "1. Tafel des Gesanges von Ullikummi", schloss in B mit einem Stück, in dem wir bereits Ištar im Gespräch mit dem Wettergott trafen, und das in A schon auf der zweiten Tafel gestanden haben muss. Hier ist also wenigstens ein ungefährer Anschluss gegeben.

b) Nr. 115 erinnert in manchem an *a*), ohne sich einordnen zu lassen. Kol. II 3 ist offenbar der Wettergott angeredet: "Deine Schwester Ištar". Z. 9 f. verlässt jemand eine Stadt und gelangt nach Urkiš, der Stadt des Kumarpi. Sucht hier etwa der Wettergott den Kumarpi auf? — In Kol. III wird der Wettergott erst angeredet, dann spricht er zu seinem *sukallu*. (13) "Sie fassten sich an der Hand [...]; (14) sie gingen und ras[teten (?)] einmal, (15) zur Stadt [...] gelangten sie und [...] (16) schweres Silber [...]". Sind die zwei Personen, die sich an der Hand fassen, hier und danach auch oben in *a*), der Wettergott und sein Vezir (Ninurta nach unten 6 *b*)? — Der IV. Kol. lässt sich nichts entnehmen.

c) Fraglich ist, ob Nr. 97 hierher gehört. Es enthält die Schilderung eines Kampfes, an dem der Wettergott beteiligt ist; aber weder ist zu erkennen, wer sein Gegner ist, noch wer siegt. Dass jemand "hoch wie der Himmel wurde" (Z. 6), muss nicht notwendig auf den Stein bezogen werden, und der Ausdruck *menaḫḫanda zaḫḫain pa*[*iš*] (Z. 12) erinnert an Text I (Nr. 120, I 13, 18, 20).

5) Ein paar kleine Fragmente, die sicher zu unserer Erzählung gehören, sich aber an keiner bestimmten Stelle einordnen lassen, seien hier aufgezählt:

a) Nr. 101 nennt ᵈUpelluri (II 1), Wettergott, Ea (III 4) und die Stadt Kummija (III 11 f.).

b) Nr. 119. Z. 9: "Nahm guten Rat in seinen Sinn" erinnert an Text II, Abschn. *a*. — Ea, der König des guten Rats, geht in seine Stadt Abzuva (Z. 10 f.). — 10 Monate vergehen; das deutet auf eine Geburt, ebenso das zweimalige *ẋiẋeškit* (Z. 13-17). Wer wird hier geboren?

c) Nr. 107 scheint zu Nr. 106 (unserem Text III) zu gehören, an die Stelle, wo der Wettergott mit Tašmišu zu Ea kommt, also zwischen Kol. II und III. Ob das Stück der gleichen Tafel oder einem Duplikat angehört, kann ohne Autopsie nicht entschieden werden.

Nach dem bisher Aufgeführten darf man wohl annehmen, dass der "Gesang von Ullikummi" drei Tafeln umfasste: die erste Tafel ist (nach Unterschrift in B) unser Text II, die zweite ist nur durch Bruchstücke vertreten, Unterschrift auf Nr. 113 (oben 4 *a*). Da für den Gang der Handlung die Annahme e i n e r Tafel zwischen Text II und III genügt, dürfen wir dann wohl Text III als dritte und letzte Tafel ansehen, obwohl hier die Unterschrift fehlt.

6) Eine Reihe von Bruchstücken zeigt engere Berührung nicht so sehr mit dem Ullikummi-Text, als vielmehr mit unserem Text I (Nr. 120). Es sind dies vor allem zwei Stücke, die von der Herrschaft des ᵈLAMA handeln (dazu Forrer, *Mél. Cum.* S. 706).

a) Nr. 111 mit Dup. 112. Am Anfang von 111 rühmt sich wohl ᵈLAMA: (1) "[I]ch, ᵈLAMA, (bin) des Himmels Kön[ig]". — 111,3 + 112,5 vielleicht: "[Nicht werde] ich die stolzen (?) Götter grüssen" (?). — Die Kunde hiervon wird Ea unterwegs überbracht (Z. 6, Zählung nach 112), darauf spricht er zu Kumarpi: (8) "Wir wollen umkehren! Dieser [ᵈLAMA], den wir im Himmel zum König gemacht haben, ..."; die Fortsetzung (Z. 9-11) muss etwas besagen, dass dieser LAMA ebenso, wie er sich selbst empört,

auch die Länder zur Empörung aufstachelt, sodass die Menschen keine Brot- und Trankopfer mehr darbringen. Dann trennen sich Ea und Kumarpi, Ea geht nach Abzuva, Kumarpi in die Stadt Du[- ..]. Ea schickt dem LAMA einen Boten mit den Worten: (17 f.) "Wir haben [dich] im Himmel zum König gemacht, ...". — Fortsetzung abgebrochen. — Von Kol. IV ist kein Zusammenhang zu gewinnen. Wichtig ist nur, dass Z. 4 *pašta* "er schluckte" und Z. 10 wohl [*a-i*]*m-pa-an ku-iš da-a-eš* "der eine Leibesfrucht legte" steht, beides Anspielungen auf Text I (I 26 und 30 f.) und zu diesem Text stimmt auch das Thema: Königtum im Himmel. Zu Z. 14 f. vgl. unten unter *b*).

b) Nr. 114 (vgl. Forrer, *Mél. Cum.* S. 706). ^{D}LAMA und Ištar werden genannt. I 11 "fiel nicht nieder", was an die Grussverweigerung oben unter *a*) erinnert. Der Absatz 13-20 schildert einen Kampf, wobei nicht klar wird, ob der Gegner des Wettergottes der Stein (Z. 15) oder ^{D}LAMA (Z. 18) ist. Z. 19 f.: "Er nahm dem Wettergott den Zügel und das ^{GIŠ}[...] aus der Hand". Dann heisst es, genau wie es in Text I, Kol I 27 f. von Anu gesagt wird: (21) "Zurück wandte er sich, der [Wettergott, und zu ...] (22) hub er an zu sprechen: 'Den Zü[gel und das ...] hast du mir aus der Hand genommen ...'". — Kol. IV dieses Stückes handelt offenbar von der Bestrafung des LAMA durch den Wettergott und seinen Vezir Ninurta (Z. 10). Sein Rücken und ein anderer Körperteil (dieselben oben *a*, IV 14 f.) werden zerschnitten. Trotzdem lebt er noch; denn er redet den Wettergott an (Z. 16 f.); es folgt dessen Antwort, dann Tafelende; Unterschrift verstümmelt.

c) Nr. 105 (vgl. Forrer, *Mél. Cum.* S. 705 f.). In der Deutung der ersten Zeilen komme ich über das von Forrer Gesagte nicht hinaus. Der Göttervater (Z. 4) muss Kumarpi sein. Heisst LÚ-*aš ḫašta* "er hat als Mann geboren", und bezieht sich das auf die dem Kumarpi in Text I angekündigte Leibesfrucht? Dass Kumarpi den Dioritstein Ullikummi selbst geboren habe, ist den erhaltenen Teilen von Text II nicht zu entnehmen. Unter den drei ihm in Text I angekündigten Früchten aus dem Samen des Anu ist auch der *kunkunuzzi* nicht genannt. So wird es sich hier wohl um etwas anderes handeln. Der Abschnitt Z. 10 ff. ist von Forrer ganz missverstanden worden (vgl. Otten, Vorwort S. III); wie erwähnt, berührt er sich eng mit Text I, Kol. II 7 f. (oben S. 345), nur dass dort das Präsens, hier das Präteritum angewendet ist.

Wie die hier behandelten Stücke mit Text I zu verbinden sein mögen, lässt sich nicht ausmachen. Auch die Frage nach dem Verhältnis zwischen Text I und dem Ullikummi-Text ist nicht leicht zu beantworten. Vielleicht darf man annehmen, dass die beiden Texte wohl inhaltlich einander nahestehen und schon durch die Figur des Kumarpi zusammengehören, aber sicher scheint demgegenüber zu sein, dass sie nicht zu einem einheitlichen Literaturwerk gehören. Den Namen von Text I kennen wir nicht, aber Text II ist sicher nicht seine Fortsetzung, da er mit einem Proömium beginnt und zudem als 1. Tafel eines eigenen Werkes bezeichnet ist. Dass, wie Forrer annahm, der Ullikummi-Text insofern die Fortsetzung zu Text I bildet, als er von der Herrschaft des Wettergottes (nach Alalu-Anu-Kumarpi) handelt, ist zwar nach dem Inhalt möglich, aber nach der literarischen Form bildet er ein eigenes Werk.

7) Ausser diesen Werken über Kumarpi gab es aber noch ganz andere: sein Name erscheint nämlich auch in Verbindung mit dem des Sintfluthelden.

a) Den Text KUB VIII 62, in dem Kumarpi, Gilgameš und Ullu(ja) genannt werden, hat Friedrich, ZA 39, S. 28 ff., versuchsweise den Gilgameš-Fragmenten angereiht, während sich Ehelolf in den Nachträgen, ebd. S. 79, gegen die Zugehörigkeit zum Gilgameš-Epos ausgesprochen hat. Dazu kommt

b) VIII 63, wo Kumarpi zusammen mit einem ^{m}Ḫamša und dessen Sohn ^{m}Atramḫaši auftritt. Vom Inhalt des Textes ist nicht viel zu erkennen; die beteiligten Personen halten lange Reden, deren Sinn aus den Texttrümmern nicht klar wird. Aber wenn in IV 2 der Nominativ ^{m}Atramḫašiš auftritt, so werden wir darin mit Zuversicht den babylonischen Atramḫasis wiedererkennen: Schreibung *š* für akkadisches *s* (Labat, *L'acc. de Bogh.*, S. 35), ferner Auffassung des letzten *š* als Kasusendung und falsche Abstrahierung eines "reinen Stammes" führen zu der Form *Atramḫaši*! Dass Atramḫasis einen Vater, hethitisch Ḫamšaš mit Namen, hatte, dürfte neu sein.

Weitere erzählende Texte in KUB XXXIII sind:

Nr. 108: Ištar und der Berg Pišaiša: der Berg schläft mit der Göttin, offenbar gegen ihren Willen; Zorn der Ištar; der Berg fürchtet sich, fällt vor ihr nieder und bittet um Schonung. Z. 17 Sieg des Wettergottes über ^{D}Aruna erwähnt: Anspielung auf den Sagenkreis des Ullikummi-Textes?

Nr. 118: Kreissen des Berges Vašitta. In Z. 4 Kumarpi genannt.

Nr. 121: Ergänzt XVII 1 (Friedrich, ZA 39, S. 66 ff.) beträchtlich. Leider ist die Tafel Bo 2483 mit der Unterschrift "14. Tafel des Gesanges von Kešše. Nicht fertig". (Ehelolf, KlF. I, S. 148 Anm. 2) noch nicht veröffentlicht.

Nr. 123 und 124: Gilgameš. Unsere Textkenntnis wird nicht bereichert, da 124 schon bei Friedrich, ZA 39, S. 26 f. als Nr. 11, bearbeitet, Nr. 123 ein allzu kleines Bruchstück ist.

Nicht einzuordnen: Nr. 87, 89 (Impaluri, ^{D}A.AB[.BA]), 90, 91, 104.

Für das Lexikon bringen die beiden neuen Veröffentlichungen eine ganze Reihe neuer Erkenntnisse: Otten, Telipinu-Mythus:

Für *ammiiant-* wird die schon bei Otten, ZA 46, S. 208, Anm. 3, vermutete Bedeutung "klein" bestätigt: S. 10, Anm. 4.

kammara- wird S. 41 ff., Anm. 3, ausführlich behandelt, als Bedeutung "Wolke (?), (Bienen)schwarm" angegeben. Nach dem von Zimmern, OLZ 1922, S. 299 f., herangezogenen aramäischen (arab. und pers.) Wort für "Bienenkorb" ist vielleicht doch die Bed. "Bienenschwarm" als die ursprüngliche anzunehmen. — Von *kalmara-* m. E. zu trennen.

parza "aufwärts (?)": S. 26 ff., Anm. 3. — ^{GIŠ}PISÀN-*/a-* "Abflussrohr", ebda.

BAPPIR BULÙG nicht "Malz und Malzbrote" (so S. 23 nach Götze, *Madd.*, S. 64 ff.), sondern nach Landsberger "Bierwürze und Malz"; so versteht sich auch die Angabe, dass sie "eins werden", besser.

^{GIŠ}*šarpa-*: für Namen eines Baumes bzw. einer Holzart (so Sommer bei Otten, S. 58, Anm. 1) spricht Arz. VBoT 1, 36 (Material für einen Thron).

: *ɣarkuššan*, *ɣarkuiššan* viell. = EME-*an* "Zunge": S. 12, Anm. 3.

Wichtig ist die Lesung ^{D}*Ḫannaḫanna-* für DINGIR.MAḪ = ^{D}NIN.TU und die Anknüpfung des Stadtnamens *Ḫanḫana:* S. 9 f., Anm. 1; KUB XXXIII, S. III zu Nr. 60.

Aus KUB XXXIII und zugehörigen Texten:

ḫaštaliu̯atar = UR.SAG-*tar*: Otten, S. III zu Nr. 105.

^{GIŠ}DUBBIN (ausser "Rad" auch) "Töpferscheibe": ebd. zu Nr. 100. Da der Vergleich (oben 3*c*, S. 352) auf einen sich schnell drehenden Gegenstand gehen muss, ergibt sich, dass die Heth. die sich schnell drehende Töpferscheibe kannten.

tuḫḫā- "kreissen": Otten, S. III zu Nr. 118.

a-aš-ma-at-ta und *a-aš-ma-an* enthält das Zahlwort "1": Otten, S. IV zu Nr. 120. Wie abzuteilen? *āš+ma+ta* wie *dān+ma+ta*? Oder *āšma+ta* bzw. *an*?

Die Bed. von *lalukki-* ergibt sich aus Nr. 51: (5) *nu* ^{GIŠ}*u̯aršaman* (6) *maḫḫan lukkanz[i n]ašta* (7) *4-taš ḫalḫaltumar[i-eš* (?)] *lalukkišzi* (8) ... *karateš[a* (?) (9) *QATMMA*] *la[lukki]šdu* "Wie man das *u̯*. (wohl 'Fackel, Kienspan' o. ä.) anzündet und dann die 4 Ecken innen hell werden, so soll auch .... dein Leibesinnere hell werden!". *lalukkimaš* demnach "Erleuchtung, Leuchte" (Stellen bei Sturtevant, *Gloss.* 2. Aufl. u. Suppl.): "Erleuchtung der Seele" mehrmals; XXIV 3 I 43 f.: "Im Umkreis (*Siegel aus Boğ.* I, S. 49, Anm. 184) von Himmel und Erde bist du, Sonneng. v. Arinna, die Leuchte" (O. Gurney's Bearbeitung dieses Textes, *Hitt. Prayers of Muršili* II., kenne ich nur aus der Bibliographie *Or.* NS XII, S. 138).

TI-*anza* (= *ḫuišu̯anza*) *eš* (120 II 5; 106 III 7; 27) wohl Grussformel "salve!"

Zu KAB.ZU.ZU (120 IV 23) weist mir Landsberger folgende Vokabularstellen nach: Chiera, SLT 4, 14 ^{LÚ}KAB-*zu-zu,* akkad. Spalte zerstört (*ša-k[a-...]*), vorher ^{LÚ}NUN.ME.TAG "Meister", und vielleicht vergleichbares KAR-*zu-zu* = *talmīdu, Ana ittišu,* III. Tafel, Kol. III 9 (S. 25).

In 120 Unterschr. bezeichnet sich der Tafelschreiber vielleicht als "Schüler od. Gehilfe des [...]".

ḫattātar = MAL × GAR-*tar*: 96 I 11 : 98 I 10; 105 I 10 f.: 12 f. Das Id. ŠL 278: *ṭēmu, milku.*

^{NA_4}*kunna-* = ^{NA_4}NUNUZ "Perle": 96 I 10 : 98 I 9.

katkattimaš, katkattinu-, katkatti(*šk*)-: 102 II 9 "ergreift *katkattimaš* das Haus, Furcht das Gesinde"; 106 I 15: *nepiš katkattinu*[-...]; 103 III 4 f.: *genu̯annaškan* [... ?] *katkattiškizzi.* Die drei Stellen führen auf "Beben", "erschüttern", "beben". Die Bed. passt KBo VI 29 II 13 (*Ḫatt.* S. 48); aber wie in den Pferdetexten? (Potratz, *Das Pferd i. d. Frühz.*, S. 199); "niederknien lassen" (die Pferde im Fluss)?

pár-ga-u-e-eš-kad-da-ru 98 III 15 f. u. Dup.: *pár-ki-iš-kat-ta-ri* 93 IV 18 f. u. Dup.: "hoch werden, wachsen"; wichtig für die Lautgestalt.

^{GIŠ}*tiu̯arita-*: 106 IV 21 "Der Wettergott sprang ... ^{GIŠ}*ti-u̯a-ri-da-aš šarā* = auf das *t*". Nach 106 I 2 ff.; 97 I 8 (119 ?), wo bei Kampfszenen ^{GIŠ}MAR.GÍD.DA "Wagen" genannt werden (114: Zügel), wird man annehmen, dass der Gott auch hier auf den Wagen springt. Das Nebeneinander von ^{GIŠ}*ti-u̯a-ri-ta* 106 I 6 und ^{GIŠ}MAR.GÍD.DA Z. 3 braucht nicht gege

die Identität zu sprechen, da Wechsel von phonet. und idgr. Schreibung im gleichen Text oft genug vorkommt (vgl. oben zu *ḫattātar*). Der zerstörte Kontext gestattet keine Entscheidung; auch hier *ḫatkut* "sprang" (Z. 5). — Auffällig ist, dass die Götter hier nicht auf dem Kriegswagen GIŠGIGIR kämpfen, sondern auf dem M., sonst "Lastwagen". Darf man an Darstellungen wie Imamkulu und Matatya denken, auf denen der Wettergott auf einen von Stieren gezogenen Wagen mit Vollrädern (wie bei den Ochsenwagen der anatolischen Bauern) steigt, und ist so ein Wagen eben ein M. im Gegensatz zu dem von Pferden gezogenen GIGIR? Sind Šeri (120 III 21) und Ḫurri (97 I 7, eine Zeile vor GIŠMAR.GÍD.DA!) etwa die Zugstiere des Wettergottes? (Denkmäler: Rez., *Belleten* VII, S. 310 mit Anm. 44: Bossert, *Altanatolien*, Nr. 563, 778).

šarḫulaz taknaza XII 65, 11: ÍD-*za taknaza* ebd. 8 u. ö.: danach *šarḫula-* "Fluss"?

Ankara. H. G. Güterbock.

Alexander Scharff, *Die Frühkulturen Ägyptens und Mesopotamiens. Ein Vortrag* (= *Der Alte Orient*, t. 41). Leipzig 1941. J. C. Hinrichs. In-8°, 58 pp., 12 fig., 12 pl. (66 fig.). RM. 4.80

Cette publication, fruit de conférences données en 1940 par le Prof. Scharff à Cassel et à Aix-la Chapelle, n'est pas seulement, comme on pourrait s'y attendre, une synthèse à l'usage du public cultivé, mais un vrai travail scientifique accompagné d'une riche bibliographie et de nombreuses notes substantielles,

L'auteur reprend dans ce travail une question qu'il avait déjà abordée, notamment dans la *Zeitschr. f. ägypt. Sprache* (t. 71, p. 89 ss.), celle des rapports entre les périodes les plus anciennes des civilisations de l'Égypte et de l'Asie occidentale, problème que, bien des fois déjà, on a cherché à résoudre en mettant à contribution tant la linguistique et l'histoire des religions que les monuments archéologiques. C'est cette dernière classe de documents que le Prof. Scharff a exclusivement mise en œuvre. Son but principal étant de reconnaître à quel moment de la préhistoire des rapports se sont établis entre les deux civilisations, il ne pouvait qu'utiliser des documents dont la date relative serait bien déterminée.

Si depuis 1890, date à laquelle Léon Heuzey signala pour la première fois des éléments asiatiques sur des monuments de la protohistoire égyptienne (1), les assyriologues se sont familiarisés avec cette idée de relations très anciennes entre l'Égypte et la Mésopotamie, il en est autrement de la plupart des égyptologues qui, influencés par l'autorité d'Ed. Meyer, accor-

(1) Cf. L. Heuzey *Les origines orientales de l'art*, Paris, 1891-1915, pp. 345-352.

daient à la civilisation égyptienne une antériorité d'un millier d'années sur celle de la Mésopotamie, rendant ainsi toute comparaison impossible. Mais cette chronologie, dont le point de départ est la célèbre date de 4241, fondée, comme on le sait, sur des calculs relatifs au lever héliaque de l'étoile Sirius, a été récemment battue en brèche par Otto Neugebauer, qui a démontré que nous ne possédions aucune date astronomique certaine pour l'Égypte de ces anciens temps.

Après cet exposé de la question, le Prof. Scharff envisage le problème des relations entre l'Égypte et l'Asie occidentale à la double lumière de ces rectifications chronologiques et des fouilles récentes, en particulier de celles d'Uruk-Warka en Mésopotamie.

L'auteur situe d'abord rapidement les principales trouvailles préhistoriques d'Égypte et du Proche Orient (pp. 7-12), puis il recherche à partir de quel moment des influences asiatiques se sont exercées sur l'Égypte (pp. 12-15) et insiste sur le caractère proprement indigène, africain des plus anciennes cultures égyptiennes, qu'elles soient de Basse-Égypte, comme celles de Merimde et du Fayoum, ou de Haute-Égypte, comme celles de Tasa, de Badari et de Negada I (pp. 16-19). Ces civilisations doivent correspondre en gros à celles de Tell Halaf, d'Arpatschiah, de Samarra en Syrie, de Suse I en Elam, d'El-Obeid et, en partie, à celle d'Uruk en Mésopotamie méridionale. Parmi les témoins archéologiques relatifs à ces deux groupes de civilisation, le Prof. Scharff ne relève que des différences; à peine peut-il citer la masse piriforme qui leur est commune. Peut-être serait-ce le lieu de rappeler ici que Gordon Childe, par exemple, rapprocha de la céramique à surface noire de Merimde, les vases également noirs et monochromes de Tell Halaf, de Ninive III et d'Uruk [1]. Si donc la question n'est pas tranchée d'une manière définitive, il est cependant certain que, d'après les documents dont nous disposons, des rapports nombreux, vraiment frappants et indiscutables, n'apparaissent que plus tard. C'est à l'époque de Negada II que l'on trouve dans des documents céramiques l'indice des premières relations entre l'Égypte et l'Asie, notamment dans cette célèbre céramique à anses ondulées qui servit d'étalon à Sir Flinders Petrie pour établir son système des « Sequence Dates ». Les trouvailles de Megiddo ont convaincu le Prof. Scharff que ce type était indigène en Palestine et qu'il vint de là en Égypte. Les premières traces d'une influence asiatique en territoire égyptien sont donc originaires de Palestine, remarque intéressante pour l'étude de la voie suivie par ces influences.

Les rapports avec la Mésopotamie ne peuvent être établis qu'à l'époque suivante, soit à partir de la S. D. 63, au Negada II tardif (Semaineen) et ils se prolongent au cours des Ière et IIème dynasties. Du côté de la Mésopotamie, c'est aux documents de l'époque d'Uruk et surtout à ceux des époques de Djemdet Nasr et de la première période dynastique que M. Scharff a surtout recours. Il existe, écrit-il (p. 18), « certaines formes de vases, certains motifs artistiques et certains objets dont la présence dans les deux régions ne peut être expliquée sans une influence réciproque ». Il

[1] V. Gordon Childe, *L'Orient préhistorique*, Paris, 1935, p. 234.

examine successivement les vases en pierre (pp. 19-22), les têtes de massues et les palettes à fard (pp. 22-28), les sceaux-cylindres (pp. 28-30) et les œuvres de ronde bosse (pp. 30-33), ce qui lui permet de prendre position dans des problèmes discutés et d'émettre de suggestives remarques personnelles.

L'influence mésopotamienne est attestée en Égypte par l'apparition de supports de vases, de vases à anses et de vases à bec, par certains types de vases zoomorphes et de vases à plusieurs embouchures, par la présence d'un décor plastique sur des objets en pierre tels que vases ou têtes de massues, par le type du lion à la gueule ouverte, à la queue s'étalant sur la croupe et enfin par les cylindres qui, non seulement par leurs formes, mais aussi par certains de leurs motifs, témoignent d'un apport mésopotamien. Des thèmes employés par les artistes égyptiens dénotent aussi ces influences étrangères; on les retrouve surtout sur le célèbre manche de couteau de Gebel-el-Arak et sur les palettes à fard; la plus ancienne cependant, qui porte la représentation d'une chasse au lion (pl. VI, fig. 33), serait purement égyptienne. Parmi les thèmes empruntés à la Mésopotamie, les plus caractéristiques sont celui des animaux se suivant en une chaîne sans fin sur des cylindres ou sur des têtes de massues, celui des lions aux longs cous de serpents enroulés, enfin les compositions héraldiques d'une plante ou d'un personnage flanqué de deux animaux. Le héros maîtrisant les fauves du couteau de Gebel-el-Arak est mésopotamien, non seulement par le thème, mais aussi par le type et par le costume du héros, caractéristiques des monuments d'Uruk IV et de Djemdet Nasr. On pourrait ajouter, comme l'a fait le Dr. Contenau, que le style large et puissant des animaux, aux formes pleines et grasses, tel qu'il apparaît sur divers monuments égyptiens, est celui de la Basse Mésopotamie à l'époque qui nous occupe (1).

Cependant, ces formes, ces motifs, s'ils portent la marque de leur origine mésopotamienne, ne sont pas de simples importations; même sur les palettes à fard, où les ressemblances sont peut-être les plus frappantes, les thèmes mésopotamiens sont mêlés à des motifs proprement égyptiens. D'ailleurs, aussitôt introduits en Égypte, ces motifs étrangers sont transformés : ainsi, sur la tête de massue de Hiérakonpolis (fig. 7, p. 23), lions et dogues se suivent paisiblement au lieu d'être, comme en Mésopotamie, reliés l'un à l'autre par le geste du fauve qui mord dans la croupe de l'animal qui le précède. Parfois même les Égyptiens témoignent d'une méconnaissance des lois fondamentales des thèmes qu'ils employent; ainsi, la chaîne d'animaux n'a sa raison d'être que sur des surfaces courbes; un artiste égyptien l'emploiera cependant pour décorer une plaquette quadrangulaire, ce qui le force à couper la chaîne, à représenter incomplets le premier et le dernier animal (pl. VIII, fig. 45 a). Il n'y a donc pas eu influence profonde. Ces formes, ces motifs ne laisseront d'ailleurs que de très faibles traces dans l'art égyptien postérieur; le seul exemple que puisse citer le Prof. Scharff de la survivance à la fois du groupe antithétique, du héros maîtrisant les fauves et du lion à cou de serpent est l'hiéroglyphe de la ville de Cusae.

(1) G. Contenau, *L'Asie occidentale ancienne*, dans J. Capart et G. Contenau, *Histoire de l'Orient ancien*, Paris, [1936], p. 170.

Cette étude attentive des documents archéologiques amène l'auteur à évaluer l'importance des rapports asiatiques et surtout mésopotamiens en Égypte à ces époques lointaines. Il constate qu'ils ne sont pas liés aux débuts de la civilisation égyptienne et qu'ils n'auront pas non plus d'influence durable sur la suite du développement artistique de l'Égypte; c'est d'ailleurs ce qui permet de reconnaître leur caractère « étranger ». Plutôt que d'une véritable influence, il s'agirait d'une mode, d'un « babylonisme » que l'auteur compare aux chinoiseries de notre XVIIIe siècle. La comparaison ne manque pas de pittoresque, mais, peut-être, pourrait-on craindre qu'elle n'amène le lecteur à réduire à l'excès la portée de ces influences asiatiques, d'autant plus qu'il n'a été question ici que d'une seule catégorie de documents.

Une autre conclusion de cette étude est relative à la date qu'il conviendrait d'attribuer au moment où des relations s'établirent entre les deux grandes civilisations du Proche Orient, la Mésopotamie étant le centre d'où rayonne cette influence. Si cette conclusion, qui établit un synchronisme entre les périodes de Negada II tardif et de Djemdet Nasr, amène à rejeter pour l'Égypte la chronologie d'Ed. Meyer, elle ne permettra pas non plus de faire descendre trop bas le début des temps historiques en Mésopotamie. Dans un tableau où il établit la concordance entre les époques préhistoriques d'Égypte et de Mésopotamie, le Prof. Scharff place « vers 3000 » les débuts des temps dynastiques dans les deux régions, ce qui paraît très vraisemblable (1).

Tous ceux qui s'intéressent à l'histoire du Proche Orient ancien seront reconnaissants au Prof. Scharff d'avoir traité d'une manière aussi claire, aussi précise et aussi modérée le sujet si complexe et si délicat des rapports entre l'Égypte et l'Asie occidentale aux hautes époques. Dans sa brièveté, cette excellente mise au point, due à la plume d'un des meilleures égyptologues de l'heure présente, marque une étape dans la série de recherches que ne manquera pas de susciter encore cet important problème de l'archéologie orientale.

Liége. H. Danthine.

(1) Cf. J. Janssen, *De oudste betrekkingen tusschen Egypte en Mesopotamië* dans *Ex Oriente Lux*, t. 7 (1940), pp. 319-326.